جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں اُن کے لیے "بدر اللیالی" کا مطالعہ اِن شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔

شرح

بدء الأمالي

في علم العقائد

للإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي المتوفى عام ٥٦٩ للهجرة النبوية

جلد دوم

افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب وترتیب

مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبد اللہ

تحقیق وتعلیق

مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

دار العلوم زکریا
لينيشيا. جنوب إفريقيا

مجلس البحوث والإفتاء
مومباي. الهند

کتاب ہذا کی چند خصوصیات

- ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔
- شعر میں ذکر کردہ مسائل کی مکمل ومدلل اور اطمینان بخش وضاحت۔
- مسائل صفات، مشاجرات صحابہ، واقعہ حرہ، واقعہ کربلا، اور لعن یزید وغیرہ جیسے معرکۃ الآراء مسائل پر سیر حاصل بحث۔
- اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک کی تفصیلی وضاحت۔
- فرق ضالہ اور ملحدین کے شبہات واعتراضات کے جوابات۔
- محققین علمائے کرام کے بیان کردہ مفصل مباحث کا بہترین خلاصہ۔
- علمی لطائف ودلچسپ معلومات، اور موقع بموقع دلچسپ واقعات۔
- اس قدر وسیع وہمہ گیر، رواں دواں، تحقیق سے بھرپور، مواد سے لبریز، عام فہم زبان اور بہترین اسلوب میں علم عقائد میں اردو زبان میں کوئی کتاب پہلی مرتبہ اللہ تعالی کی توفیق سے منظر عام پر آرہی ہے۔

وللہ الحمد أولًا وآخرًا

جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں ان کے لیے ''بدر اللیالی'' کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔

بدر اللَّيالي

شرح

بدء الأمالي

في علم العقائد

للإمام العلامة سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الحنفي صاحب "الفتاوَى السراجية"

المتوفَّى سنة ٥٦٩، وقيل: ٥٧٥ للهجرة النبويَّة

افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبد اللہ

تحقیق وتعلیق

مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

نوٹ:

صاحب افادات حضرت مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی کی تحریری اجازت کے ساتھ جو صاحب بھی اس کتاب کو چھپوانا چاہتے ہیں ہم ان کے شکر گزار ہیں۔

نام کتاب : بدر اللیالی شرح بدء الامالی

جلد : دوم

افادات : حضرت مولانا مفتی رضاء الحق صاحب دامت برکاتہم

تہذیب وترتیب: مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبداللہ

تحقیق وتعلیق : مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

صفحات : ۶۰۷

سن طباعت : ۲۰۱۷ء

ایڈیشن : اول

ناشر : دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ، ومجلس البحوث والافتاء، ممبئی، انڈیا

Darul Uloom Zakariyya
Lenasia, South Africa
Tel: (+2711) 859 1912
Fax: (+2711) 859 1138
http://www.duz.co.za

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ
مضمون	صفحہ

مضمون	صفحہ
عالمِ مثال میں روح وغیرہ کے متشکل ہونے کی چند مثالیں	۴۰۲
اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	۴۰۴
قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں کے نام	۴۰۵
قبر میں سوال کرنے والے منکر نکیر دو فرشتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟	۴۰۵
روح کے متعدد حالات اور مراحل	۴۰۶
حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۴۰۷
حیاتِ انبیا علیہم الصلاۃ والسلام کے چند دلائل	۴۰۷
قبر میں سوال سے مستثنیٰ حضرات	۴۱۲
سات عالم	۴۱۴
ارواح کا مستقر کہاں ہے؟	۴۱۵
شعر(۵۳): وَ لِلْكُفَّارِ وَالْفُسَّاقِ يُقْضَى	۴۱۷
عذابِ قبر سے متعلق اختلاف	۴۱۷
دلائل عذابِ قبر	۴۱۸
شعر(۵۴): دُخُوْلُ النَّاسِ فِي الْجَنَّاتِ فَضْلٌ	۴۲۱
دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، یا اعمال سے؟	۴۲۱
معتزلہ کے دلائل	۴۲۱
اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	۴۲۲
بندے کے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟	۴۲۳
شعر(۵۵): حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ الْبَعْثِ حَقٌّ	۴۲۵
رسول اللہ ﷺ کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی	۴۲۶
کیا دیگر انبیا بھی جنات کی طرف مبعوث ہوئے ہیں؟	۴۲۶
جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہونے کے چند دلائل	۴۲۷
آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل جنات کی طرف پیغام خداوندی پہنچانے کے ذرائع	۴۲۹
آدم علیہ السلام سے قبل جنات کی تعلیم وتبلیغ کا کیا انتظام تھا؟	۴۳۰
کیا مؤمن جنات کے لیے جنت، اور کافر جنات کے لیے جہنم ہے؟	۴۳۰
فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟	۴۳۲
کیا رسولوں سے بھی سوال ہوگا؟	۴۳۳
حساب کی اقسام	۴۳۳
جانوروں کا حساب	۴۳۳
بعث کے متعدد معانی	۴۳۴
جسم انسانی کے اجزائے اصلیہ	۴۳۴
بعث اور اعدام (اِفنا) میں فرق اور علما کے اقوال	۴۳۵
حساب وکتاب کے دلائل	۴۳۷
بعض امراض کے لیے اسباب ظاہریہ جسمانیہ سبب اصلی ہیں اور بعض کے لیے اسباب روحانیہ	۴۳۸
اسباب کی اقسام	۴۳۹
شعر(۵۶): وَيُعْطَى الْكُتْبُ بَعْضًا نَحْوَ يُمْنَى	۴۴۱
معتزلہ کا کتابتِ اعمال سے انکار	۴۴۱
اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	۴۴۲
فرشتے ہر عمل لکھتے ہیں، یا صرف ان اعمال کو جن سے جزا یا سزا متعلق ہو؟	۴۴۳
شعر(۵۷): وَ حَقٌّ وَزْنُ أَعْمَالٍ وَ جَرْيٌ	۴۴۵
وزنِ اعمال حق ہے	۴۴۵
وزن اعمال کا ثبوت قرآن سے	۴۴۶
وزن اعمال کا ثبوت احادیث سے	۴۴۷
اجماع امت	۴۴۸

ترجمہ: اوران تین خلفا کے بعد حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ- جو بار بار دشمن پر حملہ آور ہوتے تھے- کو فضیلت حاصل ہے بقیہ پوری امت پر، بس اس قول کو اختیار کرلو اور اس کے سوا دوسرے اقوال کی طرف توجہ نہ کرو۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد مدینہ منورہ کے اہل الرائے نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اتفاق کرتے ہوئے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب کی تفصیل کے لیے تو پوری کتاب چاہیے؛ تاہم قرآن وحدیث کی روشنی میں چند مناقب کی طرف ہم اشارات کرتے ہیں:

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ ان سابقین مہاجرین میں سے تھے جن کو اللہ تعالی نے رضا مندی اور جنت کی سرٹیفکٹ اور سند عطا فرمائی؛ ﴿وَالسَّابِقُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ﴾ (التوبة: ۱۰۰)

۲- غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ منورہ میں اپنے اہل وعیال کا نگران اور وقتی محافظ مقرر فرمایا، اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جہاد میں شرکت نہ کرنے کی شکایت فرمائی تو یہ حدیث ارشاد فرمائی: " أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي". (صحيح البخاري، رقم: ٤٤١٦)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا: "أنت مني وأنا منك". (صحيح البخاري، رقم: ٢٦٩٩)

جب بعض لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض باتوں کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا: " من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه". (مسند أحمد، رقم: ٢٢٩٤٥)

یعنی جس کا میں محبوب اور دوست ہوں اس کا علی بھی دوست اور محبوب ہوگا۔

۴- خیبر کے بعض قلعوں کے محاصرے کی مدت لمبی ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کل میں اس آدمی کو جھنڈا دوں گا جس کے ہاتھوں پر اللہ تعالی خیبر کو فتح کردے گا، وہ اللہ تعالی کا محبّ اور محبوب ہوگا۔ لوگ رات کو بحث کرتے رہے کہ یہ بشارت کس کو ملے گی؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے صرف اس دن امیر بننے کی تمنا کی۔ صبح کو سب لوگ اس خوشخبری کا مصداق بننے کے انتظار میں تھے، اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علی کہاں ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا: وہ آشوبِ چشم میں مبتلا ہیں، یہاں موجود نہیں۔ آپ نے فرمایا: ان کو بلاؤ۔ ان کو لایا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعاب مبارک ان کی آنکھوں پر لگایا، دعا بھی فرمائی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ شفایاب ہوگئے اور خیبر کا آخری قلعہ قموص ان کے ہاتھوں پر فتح ہوا۔ (صحیح البخاري، کتاب الجهاد، باب فضل من أسلم علی یدیه رجل، رقم: ۳۰۰۹. صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحاب، باب من فضائل علي بن أبي طالب، رقم: ۲۴۰۴)

۵- حضرت علی رضی اللہ عنہ عشرہ مبشرہ میں چوتھے نمبر پر ہیں۔

۶- غزوہ بدر، احد اور خندق وغیرہ میں شریک جہاد ہوئے اور دشمنوں پر اپنی شجاعت کی دھاک بٹھادی۔

۷- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرح کاتب وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل ہے۔

۸- سنہ ۹ ہجری میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ امیر الحج تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمانِ نبوی کے مبلغ تھے۔

۹- داماد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کے ساتھ ساتھ بیماری میں ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیمارداری اور خدمت کا شرف حاصل رہا۔

۱۰- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے غسل اور کفن دفن میں شریک رہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "کرم اللہ وجہہ" کہنے کی وجوہات اور خیبر کا دروازہ اکھاڑنے کا واقعہ:

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نام کے ساتھ خوارج سوّد اللہ وجہہ کہتے تھے تو ان کی تردید کے لیے کرم اللہ وجہہ کہا گیا۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فتاوی رشیدیہ، ص ۹۷ پر یہی فرمایا ہے؛ لیکن اس توجیہ کے بارے میں شیخ محمد یونس صاحب نے الیواقیت الغالیہ میں لکھا ہے: "لیکن مجھے متقدمین میں سے کسی کے کلام میں یاد نہیں۔ واللہ اعلم"۔ (الیواقیت الغالیۃ ۲/۳۴۴)

نیز اگر خوارج سود اللہ وجہہ کہتے تھے تو پھر بیض اللہ وجہہ کہنا مناسب تھا۔ نیز خوارج حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سب سے زیادہ مخالف ہیں، پھر ان کے نام کے ساتھ کرم اللہ وجہہ آنا چاہیے تھے۔

۲- شمس الدین سخاوی رحمہ اللہ نے فتح المغیث میں تاریخ اربل کے حوالے سے بعض حضرات کے خواب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان کی پیشانی کو اللہ تعالی نے صنم کے سجدے سے بچایا "لأنه لم یسجد لصنم

قط“ (۱۶۴/۲)۔اس توجیہ پر شیخ یونس صاحب نے اشکال کیا کہ ایسے تو بہت سارے صحابہ ہیں جنھوں نے صنم کو سجدہ نہیں کیا؛ لیکن ان کے ساتھ کرم اللہ وجہہ نہیں کہتے۔ حضرت حسن حضرت حسین، عبداللہ بن زبیر، نعمان بن بشیر وغیرہ صغار صحابہ سب ایسے تھے۔

۳- یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ عزت بخشی ہے کہ یہود کا مرکز خیبر ان کے ہاتھ پر فتح ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا فاتح اس شخصیت کو قرار دیا جو اللہ تعالی کے محبّ اور محبوب ہوں۔ اس عزت افزا خوشخبری کے لیے صحابہ کرام چشم براہ تھے؛ لیکن یہ عزت اللہ تعالی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جھولی میں ڈال دی، کرم اللہ وجہہ، یعنی اللہ تعالی نے ان کی ذات کو فتح کی عزت بخشی۔

رہی یہ بات کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خیبر کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑا اور اس کو بطور ڈھال استعمال فرمایا؛ جبکہ اس دروازے کو ۸ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۴۰ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۸۰ آدمی نہیں اٹھا سکتے تھے، تو محققین علما نے اس کی تردید کی ہے۔ البدایہ والنہایہ (۱۸۹/۴-۱۹۰) میں غزوہ خیبر کے تحت اور تاریخ الخمیس (۵۱/۲)، سیرت حلبیہ (۴۳/۳-۴۴) اور سیرت سیدنا علی المرضی (۸۱) لمولانا محمد نافع وغیرہ میں اس کی تردید موجود ہے۔ ہم علامہ سخاوی کی عبارت المقاصد الحسنہ سے نقل کرتے ہیں:

”فاجتمع عليه بعده منا سبعون رجلا فكان جهدهم أن أعادوا الباب. وعلقه البيهقي مضعَّفًا له. قلت: بل كلها واهية، ولذا أنكره بعض العلماء“. (المقاصد الحسنة، في باب الحاء، تحت حمل علي باب خيبر، ص ۲۳۰)

البتہ حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ نے ”المرتضی“ (ص ۸۰-۸۲) میں ان روایات کو بلا تبصرہ ذکر کیا ہے اور حاشیہ میں اسے مشہور واقعہ قرار دیتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کرامت بتلایا گیا ہے۔ حضرت مولانا زین العابدین رحمہ اللہ نے حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ کی اس کتاب کا علمی جائزہ لیا ہے اور ”المرتضی وغیرہ کا علمی احتساب“ کے نام سے تبصرہ لکھا ہے، اس تبصرے میں صفحہ ۱۴-۱۷ اپر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑنے کے واقعہ اور اسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کرامت شمار کرنے کی سخت تردید کی گئی ہے۔

عثمان الخمیس نے حقبۃ من التاریخ میں لکھا ہے: **”أما علي فلا شك أن الله كرَّم وجهه، ولكن الكلام في التخصيص“.** (حقبة من التاريخ، ص ۲۰۵)

یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالی نے عزت بخشی ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے؛ لیکن تخصیص کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ اور اس سے پہلے لکھا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے زہرا کا لقب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے زمانے میں نہیں تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر خدا کہنا صحیح ہے:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر خدا کہہ سکتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں "أسد اللّٰه وأسد رسوله" فرمایا، یہ اپنی جگہ صحیح ہے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خود اپنا نام شیر بتایا ہے؛ صحیح مسلم میں غزوۂ خیبر کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ شعر مذکور ہے:

أنا الذي سَمَّتْني أُمي حيدرهْ ❁ كلَيْثِ غاباتٍ كريه المَنْظَرَهْ

(صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، رقم:١٨٠٧)

میں وہ آدمی ہوں جس کا نام ماں نے شیر رکھا۔ میں جنگلوں کے شیر کی مانند (دشمن کے لیے) خوفناک منظر کا آدمی ہوں۔

سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد (۱۶۳/۵) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر کہنے کی دیگر وجوہات کا ذکر بھی ہے۔

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت:

روایات میں آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ابتداء خلافت کے لیے آمادہ نہ تھے اور گھر میں چھپ گئے تھے؛ لیکن بعد میں لوگوں کے مستقل اصرار کی وجہ سے بیعت خلافت کے لیے تیار ہوگئے، اور مسجد نبوی میں ذو الحجہ ۳۵ ہجری میں آپ کی بیعت ہوئی۔ (۱)

بعض ضعیف روایات میں آیا ہے کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما سے زبردستی بیعت لی گئی۔ (۲)

---

(۱) عن محمد ابن الحنفية، قال: كنت مع عليٍّ وعثمانُ محصورٌ، قال: فأتاه رجل فقال: إن أمير المؤمنين مقتول، ثم جاء آخر فقال: إنَّ أمير المؤمنين مقتول الساعة، قال: فقام عليٌّ. قال محمد: فأخذت بوسطه تخوُّفًا عليه، فقال: "خلِّ لا أمَّ لك"، قال: فأتَى عليٌّ الدارَ وقد قُتِل الرجلُ، فأتَى دارَه فدخَلها وأغلق عليه بابَه، فأتاه الناس فضربوا عليه الباب فدخلوا عليه، فقالوا: إن هذا الرجل قد قُتِلَ ولا بُدَّ للنَّاس من خليفة، ولا نعلم أحدًا أحقَّ بها منك. فقال لهم عليٌّ: لا تريدوني فإني لكم وزير، خيرٌ مني لكم أمير، فقالوا: لا واللّٰه ما نعلم أحدًا أحقَّ بها منك، قال: فإنْ أبيتم عليَّ فإنَّ بيعتي لا تكون سِرًّا، ولكن أخرُج إلى المسجد فمن شاء أن يُبايِعَني بايعني، قال: فخرج إلى المسجد فبايعه الناس. (فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم:٩٦٩، وإسناده صحيح. الشريعة للآجري، رقم:١٢١٥. السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم:٦٢٠. وانظر : الغدير، للأميني ٤٥٩/٩)

وزاد الطبري فقال: "قال سالمُ بن أبي الجَعد: فقال عبد اللّٰه بن عباس رضي اللّٰه عنهما: فقد كرهتُ أن يأتي المسجدَ مخافةَ أن يشغَب عليه، وأبى هو إلا المسجد، فلما دخَل، دخَل المهاجرون والأنصار فبايعوه، ثم بايعه الناس". (تاريخ الطبري ٤٢٧/٤)

"وبويع له بالمدينة في مسجد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بعد قتل عثمان، في ذي الحجة من سنة خمس وثلاثين". (أسد الغابة ١٠٢/٤)

(۲) روى الطبري من طريق الزهري قال: بايع الناس عليَّ بن أبي طالب، فأرسل إلى الزبير وطلحة فدعاهما إلى البيعة، =

اور وجہ یہ نہ تھی کہ انھیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت تسلیم نہیں تھی، یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل نہ تھے؛ بلکہ چونکہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل ہوگئے تھے؛ اس لیے انھوں نے توقف کیا اور بعض روایات میں رضامندی سے بیعت کرنے کا ذکر ہے، جبکہ بعض روایات میں بیعت مشروط کا ذکر ہے۔(۱)

= فتلَكَّأ طلحة، فقام مالك الأشتر وسَلَّ سيفَه وقال: واللّٰه لتُبايعنَّ أو لأضربن به ما بين عينيك. فقال طلحة: وأين المهرب عنه! فبايعه، وبايعه الزبير والناس. (تاريخ الطبري٤/٤٢٩، وإسناده ضعيف مرسل)

وعن سعد بن وقاص قال: قال طلحة : بايعت والسيف فوق رأسي. (تاريخ الطبرى ٤/٤٣١، وفي إسناده الواقدي وهومتروك)

وفي البداية والنهاية: "قال الزبير: إنما بايعت عليًّا واللج علي عنقي، والسلام. ثم راح إلى مكة".(٧/٢٢٦)

(۱) "واجتمع إلى علي بعد ما دخل طلحة والزبير في عدة من الصحابة، فقالوا: يا علي، إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هوؤلاء قد اشتركوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم، فقال لهم: يا إخوتاه، إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم". (تاريخ الطبري٤/٤٣٧، وإسناده ضعيف). قال ابن العربي: فإن قيل: بايعوه على أن يقتل قتلة عثمان، قلنا: هذا لا يصح في شرط البيعة. (العواصم من القواصم، ص ١٥٠)

وروى ابن أبي شيبة عن زيد بن وهب قال: "قال عليٌّ لطلحةَ والزبير: ألم تبايعاني؟ فقالا: نطلب دم عثمان". (مصنف ابن أبي شيبة ١٥/٢٨٦، تحقيق: محمد عوامة)

قال الدكتور محمد أمحزون: "وهذا إقرار منهما على البيعة، لكن اختلفا مع عليٍّ حول إقامة الحد على قتلة عثمان، حيث كانا يريان الإسراع في تنفيذه بينما كان عليٌّ يرى التريث حتى تستقر الأوضاع". (تحقيق مواقف الصحابة ٢/٨٢)

وقال إبراهيم بن عامر الرَّحيلي: "وأما ما جاء في بعض الروايات من أن طلحة والزبير بايعا مكرهين فهذا لا يثبت بنقل صحيح، والروايات الصحيحة على خلافه". (الانتصار للصحب والآل، ص٢٣٦)

وفي بعض الروايات كانت بيعتهما مشروطًا بإقامة الحدود؛ "ورجع عليٌّ إلى بيته، فدخل عليه طلحة والزبير في عدد من الصحابة فقالوا: يا علي إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا في قتل هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم". (تاريخ الطبري ٤/٤٣٧. الكامل لابن الأثير ٢/٥٥٨)

وقد روى الحاكم في "المستدرك" (رقم: ٤٥٩٤): ..."وكان أول من بايعه (أي عليًّا) طلحةُ".

وقال إمام الحرمين: "فأول من بايعه (أي عليًّا) طلحة والزبيرُ". (غياث الأمم في التياث الظلم ١/٥٥، لإمام الحرمين)

وقال العلامة الذهبي: "فكان أول من بايعه طلحة بلسانه، وسعد بيده، ثم خرج (أي علي) إلى المسجد فصعد المنبر، فكان أول من صعد طلحة، فبايعه بيده، ثم بايعه الزبير وسعد والصحابة جميعًا". (تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٢٥٢. ومثله في تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٩/٤١٩. وأسد الغابة ٤/١٠٢ و٣/٦١٠. وتاريخ اليعقوبي ١/١٧٨. وقد روى نحوه الطبريُ فيتاريخه في عدة مواضع، انظر: ٤/٤٢٨ و٤/٤٣٤ و٤/٤٨٦).

وقد روى ابن أبي شيبة عن طارق بن شهاب: " لما قُتِل عثمان قلت: ما يقيمني بالعراق وإنما الجماعة عند المهاجرين والأنصار. قال: فخرجت، فأُخبِرتُ أن الناس بايعوا عليًّا، قال: فانتهيت إلى الربذة وإذا عليٌّ بها، فوُضِع له رَحْلٌ فقعد عليه، فكان كقيام الرجل ، فحمد اللّٰهَ وأثنى عليه ثم قال: إن طلحة والزبير بايعا طائعَين غير مكرَهَين". (المصنف لابن أبي شيبة ١٥/٢٧٣، رقم: ٣٨٩٥٤)

پھر حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما نے بصرہ کا سفر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لڑنے کے لیے نہیں کیا تھا؛ بلکہ جہاں پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کا مطالبہ کرنے والے زیادہ تھے وہاں گئے؛ تاکہ قصاص کے نعرہ میں مزید قوت پیدا ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت سے متعلق چار طرح کی روایات ہیں:

۱-انھوں نے بیعت ہی نہیں کی تھی؛ بلکہ بیعت کے موقع پر موجود ہی نہیں تھے۔(تاريخ الطبري٥/١٥٦)

۲-ایک روایت میں ہے کہ ان کو بیعت پر مجبور کیا گیا تھا۔ (تاريخ الطبري ٤/٤٣١، ٤٦٢. البداية والنهاية ٢٢٦/٧)

۳-ایک روایت میں ہے کہ بیعت مشروط تھی۔(تاريخ الطبري ٤/٤٣٧. الكامل لابن الأثير ٢/٥٥٨)

۴-ایک روایت میں ہے کہ بیعت پر راضی تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال کے لیے نہیں گئے تھے؛ بلکہ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے اور صلح کی بات چیت چل رہی تھی کہ قتال ان پر مسلط ہو گیا۔(المصنف لابن أبي شيبة ١٥/٢٧٣ و٢٨٦)

ان چاروں روایات کی تفصیل کے لیے حاشیہ کی عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کے متعلق راجح قول:

جن روایات میں حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کے بیعت پر مجبور کیے جانے کا ذکر ہے وہ روایات سنداً صحیح نہیں۔ راجح اور صحیح قول یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت میں پہل کرنے والے ہیں؛ البتہ یہ حضرات بایں معنی بیعت کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا بیعت پر مقدم سمجھتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''إن طلحة والزبير قد بايعا طائعين غير مكرهين''. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٥٤، وإسناده صحيح)

''قال إبراهيم: بلغ علي بن أبي طالب أنَّ طلحة يقول: إنما بايعتُ واللَّجُّ على قفاي، قال: فأرسل ابنَ عباس فسألهم، قال: فقال أسامة بن زيد: أما واللج على قفاه فلا، ولكن قد بايع وهو كاره''. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٢٨، وإسناده صحيح)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے توقف کی وجہ:

اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کا اجتہاد تھا کہ بیعت سے پہلے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

کے قاتلوں سے قصاص لیا جائے۔ حضرت عائشہ، حضرت زبیر، حضرت طلحہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کا کہنا یہ تھا کہ ''عقوبة من هدم الخلافة حق ولا بد منه''. اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کا کہنا تھا کہ ''استحكام الخلافة قبل عقوبة البغاة أمر لازم''. حضرت معاویہ اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہما کا موقف یہ تھا کہ ان مفسدین کے ہوتے ہوئے خلافت مستحکم نہیں ہوسکتی۔(۱)

---

(۱) علامہ ابن حجر ہیتمیؒ لکھتے ہیں: ''ومن اعتقاد أهل السنة والجماعة أن ما جرى بين معاوية وعليٍّ رضي الله عنهما من الحروب فلم يكن لمنازعة معاوية لعلي في الخلافة للإجماع على حقيتها لعليٍّ كما مر، فلم تهج الفتنة بسببها، وإنما هاجتْ بسبب أن معاوية ومن معه طلبوا من علي تسليم قتلة عثمان إليهم لكون معاوية ابن عمِّه، فامتنع عليٌّ ظنًّا منه أن تسليمهم إليهم على الفور مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بعسكر عليٍّ يؤدي إلى اضطراب وتزلزل في أمر الخلافة التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام، سيما وهي في ابتدائها لم يستحكم الأمر فيها، فرأى عليٌّ رضي الله عنه أن تأخير تسليمهم أصوب إلى أن يرسخ قدمه في الخلافة ويتحقق التمكن من الأمور فيها على وجهها ويتم له انتظام شملها واتفاق كلمة المسلمين، ثم بعد ذلك يلتقطهم واحدًا فواحدا ويسلمهم إليهم، ويدلُّ على ذلك أن بعض قتلته عزم على الخروج على عليٍّ ومقاتلته لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان، وأيضًا فالذين تمالؤا على قتل عثمان كانوا جموعًا كثيرةً كما علم مما قدمته في قصة محاصرتهم له أن قتلتَه بعضهم جمع من أهل مصر، قيل: سبع مئة، وقيل: خمس مئة، وجمع من الكوفة، وجمع من البصرة، وغيرهم قدموا كلُّهم المدينةَ وجرى منهم ما جرى، بل ورد أنهم هم وعشائرُهم عشرة آلاف، فهذا هو الحامل لعليٍّ رضي الله عنه على الكف عن تسليمهم لتعذره كما عرفت. (الصواعق المحرقة ۲/۶۲۲)

وقال الدكتور محمد أمحزون: ''من المعروف والمتفق عليه بين الإخباريين والمؤرخين أن الخلاف بين علي ومعاوية كالخلاف بين علي من جهة وطلحة والزبير وعائشة من جهة أخرى، كان سببه طلب تعجيل القصاص من قتلة عثمان، ولم يكن خروج طلحة والزبير وأم المؤمنين إلى البصرة إلا لهذا الغرض''. (تحقيق مواقف الصحابة ۲/۱۳٤)

روى الطبري أن عائشة رضي الله عنها حين انصرفت راجعة إلى مكة أتاها عبد الله بن عامر الحضرمي أمير مكة، فقال لها: ما ردّك يا أم المؤمنين؟ قالت: ردَّني أن عثمان قُتِل مظلومًا، وأن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمر، فاطلبوا بدم عثمان تعزوا الإسلام. (تاريخ الطبري ٤/٤٤۹)

ويروي الطبري أن الأحنف بن قيس أرسل إلى القادمين من الحجاز من يستطلع خبرهم، فخرج كل من عمران بن حصين رضي الله عنه وأبو الأسود الدؤلي فأتيا طلحة فقالا له: ما أقدمك؟ قال: الطلب بدم عثمان، ثم أتيا بعد ذلك الزبير فألاه: ما الذي أقدمك؟ فقال: الطلب بدم عثمان، قالا: ألم تبايع عليًّا؟ قال: بلى، واللُّجُّ على عنقي، وما أستقيل عليًّا إنْ هو لم يحُلْ بيننا وبين قتلة عثمان، فرجعا إلى أم المؤمنين فودّعاها، فودعت عمران، وقالت: يا أبا الأسود إياك أن يقودك الهوى إلى النار ﴿كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾. (المائدة:۸). (تاريخ الطبري ٤/٤٦۲)

وحين أسكر عليٌّ رضي الله عنه بذي قار أرسل القعقاع بن عمرو، وكان قد وفد رضي الله عنه فيمن وفدوا من الكوفة إلى البصرة حيث دخلها والتقى بعائشة أم المؤمنين، كما لقي طلحة والزبير رضى الله عنهما وسألهما عن أشخاصهما إلى هذه البلاد، فقالا: ''قتلة عثمان رضي الله عنه؛ فإن هذا إن ترك كان تركًا للقرآن، وإن عمل به كان إحياء للقرآن''. (تاريخ الطبري ٤/٤۸۹)

=

واقعہ جمل:

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعتِ خلافت کے بعد قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لیے جانے میں تاخیر ہوتی رہی اور قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں بے خوف وخطر پھرنے لگے تو حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما نے عمرہ کے ارادے سے مکۃ المکرّمہ کا سفر کیا، ان کے ساتھ ان کے ہم خیال اور بھی بہت سے لوگ شریک سفر ہوگئے، وہاں ان حضرات کی ملاقات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور بعض دیگر امہات المؤمنین سے ہوئی جو پہلے سے حج کے لیے گئی ہوئی تھیں۔ بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر، یمن کے والی یعلی بن امیہ، اور بصرہ کے حاکم عبداللہ بن عامر رضی اللہ عنہم بھی مکہ آ گئے، ”**فاجتمع فيها خلق من سادات الصحابة وأمهات المؤمنين**“. (البداية والنهاية ٧/ ٢٣٠)

ان حضرات کی باہمی گفتگو ہوئی، ان کا یہ نظریہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ظلماً اور ناحق شہید کیا گیا ہے؛ اس لیے قاتلین سے اولین فرصت میں ان کا قصاص لینا ضروری ہے، اور یہ مفسدین حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کر کے ان کے ساتھ مل گئے ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پناہ میں یہ مجتمع ہوگئے ہیں، اور یہ ان کی سیاسی طور پر ایک حفاظتی تدبیر ہے، حقیقت میں وہ آپ کے وفادار نہیں ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی اپنی جماعت میں ان کی شرکت کو ناپسند کرتے تھے؛ لیکن حالات ایسے تھے کہ ان کو اپنی جماعت سے جدا بھی نہیں کر سکتے تھے؛ البتہ آپ کی دلی خواہش تھی کہ جیسے ہی ان پر قدرت حاصل ہوگی ان سے ضرور قتل عثمان رضی اللہ عنہ کا بدلہ لیا جائے گا۔ (تاريخ الطبري ٤/ ٤٣٧)

اس طرح یہاں مکہ مکرمہ میں صحابہ کرام، امہات المؤمنین اور دیگر حضرات کا اجتماع ہوا ان تمام حضرات کی رائے یہ تھی کہ قصاص کا مسئلہ سب سے پہلے طے ہونا چاہیے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے باہم مشورے جاری رہے اور مختلف آرا سامنے آئیں، ایک رائے یہ تھی کہ ہمیں شام جانا چاہیے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ ہمیں مدینہ منورہ جا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ مطالبہ کرنا چاہیے کہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کو ہمارے حوالے کریں۔ تیسری رائے یہ تھی کہ ہمیں بصرہ جا کر اور بھی لوگوں کو اپنے ساتھ لے کر اُن قاتلین عثمان سے قصاص کی ابتدا کرنی چاہیے جو بصرہ میں موجود ہیں۔ اس تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہوگیا؛ البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر امہات

= وفي تاريخ الطبري روايات كثيرة مثل هذا، راجع: ٤/ ٤٥٠، و٤٥١، و٤٥٤، و٤٦٢، و٤٦٤.

قال الدكتور محمد أمحزون: ”ومن الملاحظ أن الصحابة رضوان الله عليهم متفقون على إقامة حد القصاص على قتلة عثمان، لكن الخلاف بينهم وقع في مسألة التقديم أو التأخير، فطلحة والزبير وعائشة ومعاوية كانوا يرون تعجيل أخذ القصاص من الذي حصروا الخليفة حتى قُتِل، وأن البداءَة بقتلهم أولى، بينما رأى أمير المؤمنين عليٌّ ومن معه تأخيره حتى يتوطد مركز الخلافة ويتقدم أولياء عثمان بالدعوى عنده على معينين، فيحكم لهم بعد إقامة البينة عليهم، لأنَّ هؤلاء المحاصرين لأمير المؤمنين عثمان ليسوا نفرًا من قبيلة معينةٍ، بل من قبائل مختلفة“. (تحقيق مواقف الصحابة ٢/ ١٣٧)

المؤمنین کی دوسری رائے تھی؛ چنانچہ وہ مدینہ منورہ واپس ہوگئیں۔
جب تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہوگیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی معیت میں اہل مکہ و مدینہ میں سے ہزار یا نو سو حضرات نے بصرہ کی طرف کوچ کیا اور راستے میں دوسرے لوگ بھی ان کے ساتھ ہوتے رہے اور ان کی تعداد تین ہزار تک پہنچ گئی۔(البداية والنهاية ۲۲۹/۷-۲۳۰. روح المعاني ۱۹۰/۱۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم خیال حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین تھا:

ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور آپ کے ہم سفر حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما اور دیگر حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین، فتنے کا خاتمہ اور امورِ خلافت میں صحیح نظم قائم کرنا تھا۔"**وألحوا على أمهم رضي الله تعالى عنها أن تكون معهم إلى أن ترتفع الفتنة، ويحصل الأمن، وتنتظم أمور الخلافة...، فصارت معهم بقصد الإصلاح، وانتظام الأمور، وحفظ عدة نفوس من كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وكان معها ابن أختها عبد الله بن الزبير، وغيره من أبناء أخواتها أم كلثوم، وزوج طلحة، وأسماء زوج الزبير، بل كل من معها بمنزلة الأبناء في المحرمية، وكانت في هودج من حديد**". (روح المعاني ۱۹۰/۱۱)

"**ومضت عائشة وهي تقول: اللّٰهم إنك تعلم إني لا أريد إلا الاصلاح فاصلح بينهم**". (الثقات لابن حبان ۲۸۰/۲)

"**إنما خرجت بقصد الإصلاح بين المسلمين وظننت أن في خروجها مصلحة للمسلمين**". (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص۲۲۲)

دورانِ سفر مروان بن حکم اوقات نماز میں اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن زبیر امامت کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔اس طرح یہ سفر جاری رہا اور یہ حضرات بصرہ کے قریب ایک مقام پر جا پہنچے۔(البداية والنهاية ۲۳۰/۷)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب اطلاع ملی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما اپنے رفقا کے ہمراہ بصرہ کی طرف چلے گئے ہیں تو آپ نے بھی بصرہ پہنچنے کا ارادہ فرمایا، اور اہل مدینہ کو بھی ساتھ چلنے کو کہا؛ لیکن اکثر لوگوں پر آپ کا یہ حکم گراں گزرا۔"**فتقاثل عنه أكثر أهل المدينة، واستجاب له بعضهم**". (البداية والنهاية ۲۲۳۳/۷)

ربیع الثانی ۳۶ھ کے آخر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ سفر شروع ہوا، آپ کے ساتھ کئی صحابہ کرام اور بہت سے دوسرے لوگ جو سفر کے لیے آمادہ تھے وہ بھی ساتھ ہو لئے اور وہ جماعتیں اور وہ گروہ بھی از راہ خود ساتھ تھے

جنھوں نے خلیفہ برحق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ناحق قتل کرڈالا تھا اور بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت ونصرت میں پیش پیش تھے اور ان کی سرشت میں شر اور فساد پیوست تھا۔

جب آپ مدینہ منورہ سے باہر تشریف لائے تو مقام ربذہ میں حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سواری کی لگام تھام کر فرمایا: اے امیر المؤمنین! آپ مدینہ طیبہ کی اقامت ترک نہ فرمائیں اگر آپ مدینہ طیبہ سے باہر چلے گئے تو کوئی مسلمانوں کا خلیفہ مدینہ طیبہ کی طرف لوٹ کر نہ آسکے گا۔ ”وقد لقي عبد الله بن سلام رضي الله عنه عليًّا وهو بالربذة، فأخذ بعنان فرسه وقال: يا أمير المؤمنين! لا تخرج منها، فو الله لئن خرجت منها لا يعود إليها سلطان المسلمين أبدا“. (البداية والنهاية ۷/۲۳۰)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سفر کا عزم کر چکے تھے؛ اس لیے کوفہ کی طرف سفر جاری رہا۔ آپ کا مقصد لوگوں کے درمیان اصلاح کی صورت پیدا کرنا تھا۔ اس دوران حضرت عمار بن یاسر اور حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے کوفہ پہنچ کر لوگوں کو دعوت دی کہ آپ لوگ امیر المؤمنین کی حمایت میں نکلیں۔ ”ثم قام عمار والحسن بن علي في الناس على المنبر يدعوان الناس إلى النفير إلى أمير المؤمنين، فإنه إنما يريد الإصلاح بين الناس“. (البداية والنهاية ۷/۲۳٦)

بصرہ کے قریب دونوں فریق کی جماعتیں اپنے اپنے مقام پر فروکش ہوئیں اور باہمی سوئے ظن کو رفع کرنے اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے متعدد اکابرین نے کوششیں کیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب سے قعقاع بن عمرو تمیمی رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم نوا حضرات کی خدمت میں تشریف لے گئے اور باہم مصالحانہ گفتگو کی، آپ نے کہا: ”أي أماه! ما أقدمك هذا البلد؟ قالت: أي بنيَّ! الإصلاح بين الناس“. (البداية والنهاية ۷/۲۳۷)

پھر قعقاع نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کے ساتھ اسی مقصد پر کلام کیا تو انھوں نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جواب کی تائید کی اور اپنا مقصد بھی اصلاح بین الناس بیان فرمایا۔

اس کے بعد قعقاع رضی اللہ عنہ نے ان حضرات سے لمبی گفتگو کی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس چیز کا بہترین حل اس فتنے میں سکون پیدا کرنا، سلامتی اور مصالحت کی فضا بنانا اور کلمۃ المسلمین میں اتفاق قائم کرنا ہے۔ ان حالات میں آپ حضرات کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کر لینا خیر کی علامت اور رحمت کی بشارت ہوگی، اور اس طریقے سے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا آسان ہو سکے گا، اور اس میں امت کا اتفاق اور امت کے لیے سلامتی و عافیت ہوگی۔ اور اگر آپ حضرات بیعت سے انکار کرتے ہیں تو پھر یہ شر کی علامت ہوگی اور اس سے اسلامی حکومت کے

ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ملت کی سلامتی وعافیت جس امر میں ہے اس کو آپ حضرات ترجیح دیں، جیسا کہ سابقاً آپ اسلام کے لیے خیر ثابت ہوئے اسی طرح اب بھی ملت کے حق میں مفتاح خیر ثابت ہوں اور افتراق کے فتنے اور بلیات سے اجتناب کا سبب بنیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ”**قد أصبت وأحسنت فارجع، فإن قدم عليٌّ وهو على مثل رأيك صلح الأمر**“. (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

اس گفتگو کے بعد حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف واپس تشریف لائے اور اس مکالمہ کی اطلاع دی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور سبھی حضرات نے اسے بہت پسند فرمایا، سوائے ان قاتلینِ عثمان کے جو خود سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں شامل ہو گئے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ پیغام بھی بھیجا کہ ہمارا یہاں آنا صلح کے لیے ہی ہے؛ چنانچہ ہر دو جانب کے حضرات اس صورت حال پر بہت مسرور ہوئے اور صلح ومصالحت پر اتفاق ظاہر کیا۔

”**فرجع (القعقاع) إلى علي فأخبره فأعجبه ذلك، أشرف القوم على الصلح، كره ذلك من كرهه، ورضيه من رضيه. وأرسلت عائشة إلى علي تعلمه أنها إنما جاءت للصلح، ففرح هؤلاء وهؤلاء**“. (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ کی مصالحانہ گفتگو کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک عظیم خطبہ دیا جس میں اسلام کی عظمت اور فضیلت بیان کی اور فرمایا کہ اسلام کے ساتھ حسد اور عناد رکھنے والی اقوام نے ہم پر اختلاف کا یہ فتنہ لا کھڑا کر دیا ہے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ کل ہم یہاں سے آگے پیش قدمی کرنے والے ہیں، یعنی دوسرے فریق کے قریب جا کر قیام کا ارادہ رکھتے ہیں۔ خبردار! جس شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں اعانت بھی کی ہو وہ ہم سے الگ ہو جائے اور ہمارے ساتھ نہ رہے۔ ”**ألا إني مرتحل غدًا فارتحلوا، ولا يرتحل معي أحدٌ أعان على قتل عثمان بشيء من أمور الناس**“. (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اپنے ساتھیوں سمیت ”زابوقہ“ کے مقام پر پہنچے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی جماعت کے ساتھ ”ذا قار“ کے مقام پر تشریف لائے۔ اور انھیں صلح سے متعلق کوئی شک وشبہ نہیں تھا۔ ”**وهم لا يشكون في الصلح... ولا يذكرون ولا ينوون إلا الصلح**“. (تاريخ الطبري ۵۰۵/۴)

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اور ان کے کے ہم نوا حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے آمادہ ہو چکے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ قاتلین کو شرعی سزا دینے پر رضامند ہو گئے

تھے،اور آپ نے قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی جماعت سے علاحدہ ہونے کا اعلان بھی کر دیا تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان سن کر فتنہ انگیز پارٹی کے سربرآوردہ لوگ: اشتر نخعی، شریح بن اوفی، عبداللہ بن سبا المعروف بابن السوداء، سالم بن ثعلبہ اور غلاب بن ہیثم وغیرہ۔جن میں ایک بھی صحابی نہ تھا۔سخت پریشان ہوئے اور انھیں اپنا انجام تاریک نظر آنے لگا، وہ کہنے لگے: "**رأي الناس فينا والله واحد، وإن يصطلحوا وعلي فعلى دمائنا**". (تاريخ الطبري ٤/٤٩٣)

مفسدین نے صلح کی صورت کو فساد میں بدلنے کے لیے باہم خفیہ مشورہ کیا، اشتر نخعی نے کہا طلحہ اور زبیر کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ تو ہمیں معلوم ہے؛ لیکن حضرت علی کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ ہمیں ابھی تک معلوم نہیں تھی۔اللہ کی قسم! لوگوں کی رائے ہمارے حق میں ایک ہی ہے، یعنی ہمارا خاتمہ چاہتے ہیں، ان لوگوں نے حضرت علی کے ساتھ اگر صلح کر لی تو وہ صلح یقیناً ہمارے خلاف ہوگی اور ہمارے قتل پر منتج ہوگی، چلو علی بن ابی طالب کا ہی خاتمہ کر ڈالیں اور ان کو عثمان کے ساتھ لاحق کر دیں؛ مگر اس رائے کو ابن سبا نے قبول نہیں کیا۔ غلاب بن ہیثم نے دوسری رائے پیش کی، ابن سبا نے اس کو بھی رد کر دیا اور اس نے تاریکی میں جس وقت دونوں جماعتیں ایک دوسرے سے بے خبر اور مطمئن ہوں اچانک دونوں جماعتوں پر حملہ کر دینے کا مشورہ دیا، اور تمام مفسدین کا اس بات پر اتفاق ہو گیا۔

دونوں جماعتیں تو خیر وسلامتی کے ساتھ صلح کو یقینی سمجھتی ہوئی سکون کی نیند سوئیں اور دوسری طرف مفسدین وقاتلینِ عثمان کی نیند حرام ہو چکی تھی، انھوں نے شر وفساد اور فتنہ انگیزی کے مشوروں میں رات گزاری۔آخر کار یہ طے پایا کہ ہم میں سے کچھ لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم نواؤں کی قیام گاہ پر اور دوسرا گروہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت پر دفعتاً رات کی تاریکی میں دوسرے فریق کی جانب سے حملہ کرے اور ہر ایک فریق بلند آواز میں پکارے کہ فریق مخالف نے بدعہدی کرتے ہوئے ہم پر حملہ کر دیا ہے؛ چنانچہ اس تدبیر کے موافق صبح صادق سے قبل ان مفسدین نے دو گروہوں میں تقسیم ہو کر جانبین کی قیام گاہوں پر حملہ کر دیا۔

"**فباتوا على الصلح، وباتوا بليلة لم يبيتوا بمثلها للعافية من الذي أشرفوا عليه،... وبات الذين آثاروا أمر عثمان بشر ليلة باتوها قط، قد أشرفوا على الهلكة، وجعلوا يتشاورون ليلتهم كلها، حتى اجتمعوا على إنشاب الحرب في السر، واستسروا بذلك خشية أن يفطن بما حاولوا من الشر، فغدوا مع الغلس، وما يشعر بهم جيرانهم**". (تاريخ الطبري ٤/٥٠٦)

اس اچانک حملے سے جوان کے وہم وگمان میں بھی نہیں تھا لوگ پریشان ہو گئے۔بعض مفسدین نے حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کو یہ اطلاع دی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان پر حملہ کیا ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس

انھوں نے اپنا ایک آدمی پہلے سے مقرر کر دیا کہ جب وہ جنگ کا شور سن کر اس سے متعلق دریافت کریں تو وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دے کہ اہل جمل نے ہم پر اچانک حملہ کر دیا ہے۔"قال (طلحة والزبير): ما هذا؟ قالوا: طرقنا أهل الكوفة ليلا...، فسمع علي وأهل الكوفة الصوت، وقد وضعوا (المفسدون) رجلا قريبًا من علي ليخبره بما يريدون، فلما قال: ما هذا؟ قال: ذاك الرجل ما فجئنا إلاوقوم منهم بيتونا". (تاريخ الطبري ٤/٥٠٧)

اس طرح دونوں جماعتوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہم پر مخالف فریق نے بدعہدی کرتے ہوئے حملہ کر دیا ہے پوری شدت سے جنگ کی؛ لیکن ہر ایک فریق کا مقصد اپنا اپنا دفاع تھا۔ اس غلط فہمی کی وجہ سے بے شمار مسلمان مفسدین کی سازش کی وجہ سے شہید ہوئے۔ وكان أمر الله قدرًا مقدورًا.

مفسدین کی اس سازش نے اہل اسلام کو جو ایک ہو چکے تھے اور ان کی صلح یقینی ہو چکی تھی دو جماعتوں میں بانٹ دیا، جس سے مسلمانوں کی وحدت کو وہ شدید نقصان پہنچا جس کی تلافی ناممکن ہو کر رہی اور اہل اسلام کے درمیان ہمیشہ کے لیے انتشار وافتراق قائم ہو گیا اور لوگوں میں نظریاتی طور پر الگ الگ طبقے قائم ہو گئے۔

جنگ جمل کے مذکورہ واقعے کے بارے میں امام قرطبی لکھتے ہیں کہ یہی صحیح اور مشہور واقعہ ہے: "قال جلة من أهل العلم: إن الوقعة بالبصرة بينهم كان على غير عزيمة منهم على الحرب، بل فجأة، وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به، لأن الأمر كان قد انتظم بينهم، وتم الصلح والتفرق على الرضا. فخاف قتلة عثمان رضي الله عنه من التمكين منهم والإحاطة بهم، فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فريقين، ويبدءُوا بالحرب سحرة في العسكرين، وتختلف السهام بينهم، ويصيح الفريق الذي في عسكر علي: غدر طلحة والزبير، والفريق الذي في عسكر طلحة والزبير: غدر علي. فتم لهم ذلك على ما دبروه. ونشبت الحرب، فكان كل فريق دافعًا لمكرته عند نفسه، ومانعًا من الإشاطة بدمه. وهذا صواب من الفريقين وطاعة لله تعالى، إذ وقع القتال والامتناع منهما على هذه السبيل. وهذا هو الصحيح المشهور. والله أعلم. (تفسير القرطبي ٣١٨/١٦)

جنگ جمل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت غالب آ گئی اور دوسرے فریق کے اکابر حضرت طلحہ وزبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم شہید ہو گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سب سے پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے حفاظتی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی۔ آپ نے ایک جماعت کو حکم دیا کہ مقتولین کے درمیان سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے

ہودج کو اٹھا کر حفاظت میں لے لیں، اور محمد بن ابی بکر اور عمار بن یاسر کو حکم دیا کہ کسی مناسب اور محفوظ مقام میں ان کے لیے قبہ (خیمہ) لگائیں۔ اس حفاظتی تدبیر کے بعد محمد بن ابی بکر نے آکر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خیریت دریافت کی اور عرض کیا کہ آپ کو کسی قسم کی تکلیف تو نہیں پہنچی؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ پھر خود حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی تشریف لائے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں سلام عرض کرنے کے بعد مزاج پرسی کی تو جواب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: میں بخیریت ہوں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ آپ کی مغفرت فرمائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے دوسرے اکابر بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں خیریت طلبی اور سلام کے لیے حاضر ہوئے۔

”وأمر عليٌّ نفرا أن يحملوا الهودج من بين القتلى، وأمر محمد بن أبي بكر وعمارا أن يضربا عليها قبة، وجاء إليها أخوها محمد فسألها: هل وصل إليك شيء من الجراح؟ فقالت: لا،... وجاء إليها علي بن أبي طالب أمير المؤمنين مسلِّمًا فقال: كيف أنت يا أمة؟ قالت: بخير. فقال يغفر الله لكِ. وجاء وجوه الناس من الأمراء والأعيان يسلمون على أم المؤمنين رضي الله عنها“. (البداية والنهاية ٧/٢٤٤)

واقعہ جمل کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے چند روز بصرہ میں قیام فرمایا اس کے بعد حجاز کی طرف سفر کا ارادہ فرمایا۔ اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ضروریاتِ سفر: سواری، زادِ راہ اور سامان سفر وغیرہ کا انتظام کیا گیا اور بطور اعزاز کے اہل بصرہ کی بعض شریف خواتین کو ہم سفری کے لیے تیار کیا گیا، اور ان کے ساتھ محمد بن ابی بکر کو روانہ کیا گیا۔ اس سفر میں رخصتی کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرات بھی ام المؤمنین کو رخصت کرنے کے لیے حاضر ہوئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احترام کرتے ہوئے فرمایا: ”إنها لزوجة نبيكم صلى الله عليه وسلم في الدنيا والآخرة. وسار عليٌّ معها مودعا ومشيعا أميالا، وسرَّح بنيه معها بقية ذلك اليوم، وكان يوم السبت مستهل رجب سنة ست وثلاثين“. (البداية والنهاية ٧/٢٤٥-٢٤٦)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تاثرات وارشادات:

واقعہ جمل کے موقعہ پر مفسدین کی مخادعت کی وجہ سے جو غیر اختیاری قتال کی صورت پیش آئی اس کی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر قلق اور اضطراب کی حالت طاری تھی اور اظہارِ افسوس فرماتے تھے:

١- حدث حبيب بن أبي ثابت أن عليا قال يوم الجمل: ”اللّٰهم ليس هذا أردت، اللّٰهم ليس هذا أردت“. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٥٧)

۲– عن أبي صالح قال: قال علي يوم الجمل: "ودِدت أني كنت مِتُّ قبل هذا بعشرين سنة". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۷۹)

۳– قال الحسن: لقد رأيته حين اشتد القتال يلوذ بي ويقول: "يا حسن! لوددتُ أني مت قبل هذا بعشرين حجة". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۹۰)

٤– عن قيس بن عبادة قال: قال علي يوم الجمل: "يا حسن! ليت أباك مات منذ عشرين سنة. فقال له: يا أبتِ! قد كنتُ أنهاك عن هذا، قال: يا بني! لم أر أن الأمر يبلغ هذا". (تاريخ الإسلام للذهبي ٤٨٨/۳. البداية والنهاية ۲٤۰/۷)

٥– عن جون بن قتادة قال: دُفن الزبير بوادي السباع، وجلس عليٌّ يبكي عليه هو وأصحابه. (تاريخ الإسلام للذهبي ۲۱۱/۳)

٦– عن طلحة بن مصرِّف: إن عليًّا انتهى إلى طلحة وقد مات، فنزل وأجلسه، ومسح الغبار عن وجهه ولحيته، وهو ترحم عليه ويقول: يا ليتني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة". (تاريخ الإسلام للذهبي ۵۲۷/۳)

۷– عن أبي جعفر، قال: جلس عليٌّ وأصحابه يوم الجمل يبكون على طلحة والزبير. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۲۹)

حاصل یہ ہے کہ واقعہ جمل کے بعد بھی فریقین کے مابین احترام کے جذبات موجود تھے، کسی قسم کا عناد اور فساد قلب میں نہیں تھا، اور ایک دوسرے کے حقوق کی رعایت ملحوظ خاطر تھی۔

نیز اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فریق مخالف کے حق میں مغفرت کی دعا فرمائی۔ اور مفسدین وقاتلین عثمان کے لیے بددعا فرمائی کہ اے اللہ! قاتلین عثمان کو قیامت کے روز چہرے کے بل اوندھا کر کے سزا دیدیں۔

"عن عبد اللّٰه بن محمد قال: مر عليٌّ على قتلى من أهل البصرة فقال: اللّٰهم اغفر لهم". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۸٤)

"عن محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنفية وكان صاحب لواء علي بن أبي طالب يوم الجمل قال: قال علي رضى اللّٰه عنه: اللّٰهم اكبب قتلة عثمان لمناخرهم الغداة". (التاريخ الكبير للبخاري، رقم: ۳۲۵٤)

واقعہ جمل کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تین روز مقام جمل میں (جو بصرہ کے قریب ہے) قیام فرمایا، اس دوران دونوں فریق کے شہدا پر نماز جنازہ ادا فرمائی، جنگ جمل کے بعد متروکہ اور ضبط شدہ اموال کو مسجد بصرہ کے

پاس جمع کروایا اور پھر وارثوں کو یہ اموال جنگی اسلحہ کے علاوہ ان کی شناخت کے مطابق واپس لوٹا دیجیے۔ ’’وأقام عليٌّ بظاهر البصرة ثلاثا، ثم صلى على القلى من الفريقين، وخص قريشًا بصلاة من بينهم، ثم جمع ما وجد لأصحاب عائشة في المعسكر، وأمر به أن يحمل إلى مسجد البصرة، فمن عرف شيئًا هو لأهلهم فليأخذه، إلا سلاحًا كان فى الخزائن عليه سمة السلطان‘‘. (البداية والنهاية ۷/۲٤٤)

واقعہ جمل کے بارے میں مزید معلومات کے لیے سیف بن عمر ضبی کی کتاب ’’الفتنۃ ووقعۃ الجمل‘‘ ابن جریر طبری کی تاریخ، ابن حزم کی ’’الإحکام فی الأحکام‘‘، ابن الاثیر کی ’’الکامل‘‘ اور ابن کثیر کی ’’البدایہ والنہایہ‘‘ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ علما نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اکابر صحابہ کرام کے درمیان یہ قتال از راہِ مخادعت واقع ہوا، ان کا آپس میں لڑنے کے ارادہ ہر گز نہ تھا۔

واقعہ جمل کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کوفہ کی طرف روانگی:

بصرہ کے مقامی انتظامات سرانجام دینے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کی طرف رخت سفر باندھا اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو بصرہ پر حاکم مقرر فرمایا اور زیاد بن ابیہ کو خراج کی وصولی اور بیت المال کی نظامت پر والی بنایا، اور پھر کوفہ تشریف لے گئے اور دوشنبہ ۱۲؍ رجب ۳۶ھ میں آپ کوفہ میں داخل ہوئے۔ ’’فدخلها عليٌّ يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من رجب سنة ست وثلاثين‘‘. (البداية والنهاية ۷/۲٤٤)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ میں مستقل اقامت اختیار فرمائی اور مدینہ طیبہ کے بجائے کوفہ کو دار الخلافہ قرار دیا۔ کوفہ میں قیام کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جامع مسجد کوفہ میں خطبہ دیا، لوگوں کو امور خیر کی طرف ترغیب دی اور شر وفساد سے منع فرمایا اور کوفہ کے علاقہ کے لوگوں کی حوصلہ افزائی کی۔

ان ایام میں آپ نے مختلف اطراف کے ملکی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو ہٹانا شروع کیا، عبیداللہ بن عباس کو یمن کا والی بنایا، اور سمرہ بن جندب کو بصرہ کا، عمارہ بن شہاب کو کوفہ کا، اور قیس بن سعد بن عبادہ کو مصر کی طرف والی بنا کر روانہ کیا۔ ہمذان کے علاقہ میں جریر بن عبداللہ کی جانب اور آذربیجان کے علاقہ میں اشعث بن قیس کی طرف قاصد بھیجے کہ وہ اپنے علاقوں کے عوام اور سرکردہ افراد سے آپ کے لیے بیعت لیں۔ ان علاقوں کے کچھ لوگوں نے تو فوری طور پر آپ کی بیعت کر لی اور کچھ لوگوں نے آپ کی بیعت قبول نہیں کی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین سے قصاص کے مسئلہ کو مقدم رکھا۔

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو شام سے معزول کر کے حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کو ان کی جگہ مقرر کر دیا؛ مگر ابھی یہ نئے گورنر تبوک تک ہی پہنچے تھے کہ شام کے سواروں کا ایک دستہ ان سے آ کر ملا اور اس نے کہا: اگر

آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف سے آئے ہیں تو اہلا وسہلا، اور اگر کسی اور کی طرف سے آئے ہیں تو واپس تشریف لے جائیں۔(البداية والنهاية ۷/۲۲۷-۲۲۸) اس کی وجہ محض یہ تھی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کو آئینی طور پر صحیح نہیں سمجھتے تھے؛ اگرچہ ان کو خلافت کا سب سے زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔"**قال معاوية: لو كان أمير المؤمنين لم أقاتله**". (البداية والنهاية ۷/۲۷۷)

نیز حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ مشورہ دیا تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو عموماً اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو شام سے خصوصاً نہ ہٹائیں۔

"**ثم إن ابن عباس أشار على عليٍّ باستمرار نوابه في البلاد، إلى أن يتمكن الأمر، وأن يُقِرَّ معاوية خصوصًا على الشام**". (البداية والنهاية ۷/۲۲۸)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "**أشار عليه الحسن بأمور، مثل أن لا يخرج من المدينة دون المبايعة، وأن لا يخرج إلى الكوفة، وأن لا يقاتل بصفين، وأشار عليه أن لا يعزل معاوية، وغير ذلك من الأمور**". (منهاج السنة ۵/۴٦٦)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسا نہیں کیا؛ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے میں بھی زیادہ تر دخل باغیوں کا تھا اور ان کے خلیفہ بن جانے کے بعد مرکز خلافت پر بالفعل قبضہ بھی انہی باغیوں کا تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سمجھتے تھے کہ صحیح طور پر خلیفہ بننے والا شخص ایسے حالات میں پچھلے گورنروں کو معزول کرنے میں اتنی عجلت کا مظاہرہ نہیں کرسکتا، اس میں ضرور انہی باغیوں کا ہاتھ ہے، جنھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا ہے، ایسے موقعے پر گورنری سے دست برداری باغیوں کے آگے گھٹنے ٹیکنے کے مترادف ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ نظریہ محض ظن وتخمین پر نہیں تھا؛ بلکہ فی الواقع حقیقت پر مبنی تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو معزول کرانے کے لیے باغیوں نے ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ پر زور ڈالا تھا۔ "**ولما ولي علي بن أبي طالب الخلافة أشار عليه كثير من أُمَرائه ممن باشر قتل عثمان أن يعزل معاوية عن الشام ويولي عليها سهلَ بن حنيف فعزله**". (البداية والنهاية ۸/۲۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام کی رائے کو قبول نہیں فرمایا۔ ممکن ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ چاہا ہو کہ لوگوں کو نئے نظم وعمل میں لانے کے لیے ان کے گزشتہ نظام کا یکسر خاتمہ کردیا جائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ اس طرح سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت ہر طرف آسانی سے ہوجائے گی۔ نیز شہروں کا امن وامان بھی بحال رہے گا اور لوگ بھی پرسکون رہیں گے۔ بعد کے واقعات نے اس رائے کی اصابت کو روز روشن کی طرح واضح کردیا۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "**قد أشار عليه من أشار أن يقر معاوية على إمارته في ابتداء**

الأمر، حتى يستقيم له الأمر، وكان هذا الرأي أحزم عند الذين ينصحونه ويحبونه". (منهاج السنة ۸/۱٤۰)

علامہ ابن تیمیہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: **"فدل هذا وغيره على أن الذين أشاروا على أمير المؤمنين كانوا حازمين. وعلي إمام مجتهد، لم يفعل إلا ما رآه مصلحة. لكن المقصود أنه لو كان يعلم الكوائن كان قد علم أنه إقراره على الولاية أصلح له من حرب صفين، التي لم يحصل بها إلا زيادة الشر وتضاعفه، ولم يحصل بها من المصلحة شيء، وكانت ولايته أكثر خيرًا وأقل شرًّا من محاربته، وكل ما يظن في ولايته من الشر فقد كان في محاربته أعظم منه"**. (منهاج السنة ۸/۱٤۳)

واقعہ صفین:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شام کی طرف بھی توجہ فرمائی کہ اہل شام کو بیعت خلافت کی دعوت دی جائے اور شام کے گورنر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اس بیعت میں شامل ہوں اور تمام اپنے زیر اثر علاقے میں اکابر لوگوں کو اس بیعت پر آمادہ کریں۔ اس سلسلہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے متعدد بار اہل شام کی جانب اقدام کی کوشش فرمائی اور لوگوں کو آمادہ کیا کہ اہل شام سے بیعت حاصل کرنے میں تعاون کریں۔

بالآخر حضرت علی رضی اللہ عنہ شام کی طرف تشریف لے جانے کے لیے کوفہ سے نکلے اور "نخیلہ" کے مقام پر قیام کیا اور وہاں جیوش وعساکر کے متعلقہ انتظامات درست کیے اور کوفہ پر ابو مسعود عقبہ بن عامر انصاری کو اپنا قائم مقام متعین فرمایا۔ اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے عساکر سمیت نخیلہ سے ارض شام کی طرف روانہ ہوئے اور دریائے فرات کے قریب ذوالحجہ ۳٦ھ میں قیام فرمایا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے عساکر کے متعلق خبر پہنچی تو آپ نے اہل شام سے دمِ عثمان کے مطالبے پر بیعت لی۔

قال الزهري: "لمّا بلغ معاوية وأهلَ الشام قتل طلحة والزبير وهزيمة أهل البصرة وظهور عليٍّ عليهم دعا أهل الشام معاويةُ للقتال معه على الشورى والطلب بدم عثمان، فبايع معاوية أهل الشام على ذلك أميرًا غير خليفة". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۵۹/۱۲٦ تحت ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

بلاد شام کی مشرقی جانب میں صفین ایک مقام ہے وہاں فریقین کی جماعتوں کا اجتماع ہوا۔ یہ محرم ۳۷ھ کا واقعہ ہے۔ (البداية والنهاية ۷/۲۵۳-۲۵٤)

صفین میں فریقین کا موقف:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف:

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ بیشتر مہاجرین اور انصار نے میری بیعت قبول کر لی ہے، لہٰذا اہل شام کو بھی میری بیعت میں داخل ہو جانا چاہیے، اور اگر وہ یہ صورت اختیار نہ کریں تو پھر قتال ہوگا۔ ”و كتب (علي) معه كتابًا إلى معاوية يذكر له فيه أنه قد لزمته بيعته، لأنه قد بايعه المهاجرون والأنصار، فإن لم تبايع استعنت بالله عليك وقاتلتك“. (البداية والنهاية ۱۲۷/۸)

۲- نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس مسئلہ میں موقف یہ تھا کہ فریق مقابل کے مطالبہ قصاص دم عثمان کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ پہلے بیعت کریں اس کے بعد اپنا قصاص عثمانی کا مطالبہ مجلس خلیفہ میں پیش کریں، بعد ازاں حکم شریعت کے مطابق اس مطالبہ کا شرعی فیصلہ کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا: ”ادخل فيما دخل فيه الناس، ثم حاكم القوم إليَّ أحملك وإياهم على كتاب الله“. (البداية والنهاية ۱۲۷/۸)

ابن عربی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے: ”وكان علي يقول: ادخل في البيعة واحضر مجلس الحكم واطلب الحق تبلغه“. (شرح الترمذي لابن العربي ۲۲۹/۱۳)

امام قرطبی لکھتے ہیں: ”فقال لهم علي: ادخلوا في البيعة واطلبوا الحق تصلوا إليه“. (تفسير القرطبي ۳۱۸/۱٦)

۳- حافظ ابن حجر، ابو الشکور سالمی اور بعض دوسرے علما نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے لیے اس مسئلہ میں یہ چیز بھی پیش نظر تھی کہ فریق مخالف ہمارے نزدیک باغی ہے، لہٰذا جب تک حق کی طرف رجوع نہ کریں ان کے خلاف قتال لازم ہے۔ ”إذ حجة علي ومن معه ما شرع لهم من قتال أهل البغي حتى يرجعوا إلى الحق“. (فتح الباري ۲٤٦/۱۳. التمهيد لأبي الشكور السالمي، ص۱٦٦-۱٦۷، القول السابع في خروج معاوية)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کا موقف:

۱- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت -جن میں متعدد صحابہ کرام تھے- کی رائے یہ تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً شہید کیے گئے ہیں اور ان کے قاتلین حضرت علی کے لشکر میں موجود ہیں؛ لہٰذا ان سے قصاص لیا جائے اور ہمارا مطالبہ صرف قصاص دم عثمان کے متعلق ہے، خلافت کے بارہ میں ہمارا نزاع نہیں۔

۲- جب تک قاتلین عثمان حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہیں اس وقت تک حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت خلافت نہیں کی جاسکتی، یا تو ان کو شرعی سزا دی جائے، یا پھر ان کو ہمارے حوالے کیا جائے تاکہ ان سے قصاص لیا جاسکے۔

"حجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلومًا، ووجود قتلته بأعيانهم في العسكر العراقي". (فتح الباري ۲٤٦/۱۳).

"وليس المراد بما شجر بين علي ومعاوية المنازعة في الإمارة كما توهمه بعضهم، وإنما المنازعة كانت بسبب تسليم قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه إلى عشيرته ليقتصوا منهم". (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ۳۳٤. المسامرة للكمال بن أبي شريف، ص۱٥۸-۱٥۹)

"قال معاوية: ما قاتلت عليًّا إلا في أمر عثمان". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:۳۱۱۹۳)

شیعوں کی کتابوں میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: "وأما الخلافة فلسنا نطلبها". (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ۱۷۸/۳. مواقف الشيعة للميانجي ۱٤٤/۲. وقعة صفين لابن مزاحم المنقري، ص ٥۲)

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: "إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان". (كتاب سليم بن قيس الهلالي ٤۱۱/۱)

تاریخ دمشق (۱۳۲/۵۹)، البدایہ والنہایہ (۱۲۹/۸)، تاریخ الاسلام للذہبی (۳۰۱/۲) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو احق بالخلافۃ سمجھتے تھے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پیش کردہ مطالبات کے جواب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دلیل معذرت یہ ذکر کی گئی ہے کہ موجودہ حالات میں قاتلین عثمان کو شرعی سزا دینا، یا فریق مقابل کے سپرد کرنا موجب شر اور فساد ہے، اور اس کی وجہ سے قبائل میں ایک دوسرا انتشار اور اضطراب واقع ہو جائے گا اور معاملہ نظم وضبط سے خارج ہو جائے گا۔

"لأن عليا كان رأى أن تأخير تسليمهم أصوب إذا المبادرة بالقبض علهيم مع كثرة عشائرهم، واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة العامة". (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ۳۳٤. الصواعق المحرقة ٦۲۲/۲)

نیز قاتلین عثمان سے قصاص کا مطالبہ صرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی ذاتی رائے نہیں تھی؛ بلکہ تمام رؤسائے شام نے مل کر انہیں یہ مشورہ دیا تھا۔ (البداية والنهاية ۲٥۳/۷)

اور صحابہ کرام کی ایک جماعت دم عثمان کے مطالبے میں آپ کے ساتھ شریک تھی۔ "وقام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة معه يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان". (البداية والنهاية ۲۲۷/۷)

نیز ان حضرات نے دیکھا کہ خلیفہ وقت ایک طرف اپنی بے بسی کا اظہار کر رہے ہیں کہ نہ تو ان میں قاتلین عثمان سے قصاص لینے کی طاقت ہے اور نہ ہی انہیں اپنی جماعت سے الگ کرنے کی۔ دوسری طرف وہ مطالبہ قصاص کرنے والوں سے برسر پیکار بھی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جنگ و پیکار کی تیاری انھیں قاتلین عثمان کے اشاروں پر ہو رہی ہے۔ یہ وہ شکوک وشبہات تھے جن کی بنا پر یہ حضرات بھی دیگر ہزاروں افراد کی طرح بیعت علی سے محترز رہے؛ ورنہ انھیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شرف وفضل کا انکار نہ تھا اور نہ ہی ان کی بیعت سے گریز۔

ناظرین کے سامنے ہر دو فریق کا موقف اور دلائل آ گئے۔ یہ دونوں حضرات اپنے اپنے نظریات پر شدت سے قائم رہے اور کوئی نتیجہ خیز امر سامنے نہ آ سکا۔

رفع نزاع کی کوشش:

فریقین کے درمیان اس دور کے بعض اکابر حضرات کے ذریعے رفع نزاع کی کوشش کی گئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مشہور صحابی حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کو ایک خط دے کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ مہاجرین وانصار نے ہماری بیعت کر لی ہے اور واقعہ جمل بھی اسی نزاع کی وجہ سے پیش آ چکا ہے آپ اور آپ کے علاقہ کے لوگوں کو اس بیعت میں داخل ہو جانا چاہیے۔

جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے ملک شام جا کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ خط پیش کیا تو آپ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ اور دیگر اکابر اہل شام کو اس خط سے مطلع کیا اور اس بات پر مشورہ طلب کیا۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سمیت تمام رؤسائے شام نے مل کر یہ فیصلہ کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خود قاتلین عثمان سے قصاص لے لیں، یا بصورت دیگر ان کو ہمارے حوالے کر دیں تو ٹھیک ہے؛ ورنہ اس کے بغیر ہم ان کی بیعت کے لیے تیار نہیں؛ بلکہ قاتلین عثمان کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے ان سے جنگ کریں گے۔

اس کے بعد حضرت جریر بن عبداللہ نے واپس آ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اطلاع کر دی۔

”وبعثه وكتب معه كتابًا إلى معاوية يعلمه باجتماع المهاجرين والأنصار على بيعته، ويخبره بما كان في وقعة الجمل، ويدعوه إلى الدخول فيما دخل فيه الناس. فلما انتهى إليه جرير بن عبد الله أعطاه الكتاب، فطلب معاوية عمرو بن العاص ورؤوس أهل الشام فاستشارهم فأبوا أن يبايعوا حتى قتل قتلة عثمان، أو أن يسلم إليهم قتلة عثمان، وإن لم يفعل قاتلوه، ولم يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان بن عفان رضي الله عنه“. (البداية والنهاية ۲۵۳/۷)

حضرت جریر بن عبداللہ کو جب اس مسئلے میں ناکامی ہوئی تو مایوس ہو کر واپس تشریف لائے اور قرقیسا کے مقام میں فریقین سے الگ ہو کر عزلت نشینی اختیار کر لی۔

اس موقعہ پر ایک دوسرے بزرگ تابعی عبیدہ السلمانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں علقمہ بن قیس، عامر بن عبد قیس اور عبداللہ بن عتبہ بن مسعود وغیرہم کے ساتھ حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی خدمت میں حاضر ہو کر رفع نزاع کی کوشش کی؛ لیکن کوئی مابہ الاتفاق چیز سامنے نہ آسکی جس پر نزاع ختم ہو جاتا۔ (البداية والنهاية ۲۵۸/۷)

ایک اور بزرگ ابو مسلم خولانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں کے ساتھ اس مسئلہ میں رفع اختلاف کی کوشش کی؛ چنانچہ آپ اپنے احباب کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور کہا کہ آپ خلافت کے بارے میں حضرت علی سے اختلاف کرتے ہیں کیا آپ ان کے ہم پایہ ہیں؟ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم! میں ان کا ہم پایہ نہیں ہوں، وہ مجھ سے زیادہ افضل ہیں اور خلافت کے زیادہ حق دار ہیں؛ لیکن آپ جانتے نہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً قتل کیے گئے؟ اور میں ان کا قریبی رشتہ دار ہوں اور میں ان کے خون کے قصاص کا طالب ہوں؟ آپ حضرت علی کے پاس جائیں اور ان سے کہیں کہ قاتلین عثمان کو ہمارے سپرد کریں، ہم امر خلافت ان کے لیے تسلیم کر لیتے ہیں۔

اس کے بعد ابو مسلم خولانی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ گفتگو ان کے سامنے پیش کی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاتلین عثمان کو ان کے حوالے نہیں کیا۔

اور بعض روایات میں اس طرح منقول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: وہ بیعت میں داخل ہوں اور اطاعت قبول کر لیں، اس کے بعد یہ مسئلہ میرے سامنے پیش کریں اور فیصلہ طلب کریں۔ لیکن اس بات پر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تیار نہیں ہوئے۔

"جاء أبو مسلم الخولاني وأناس إلى معاوية، وقالوا: أنت تنازع عليًّا، أم أنت مثله؟ فقال: لا والله، إني لأعلم أنه أفضل مني، وأحق بالأمر مني، ولكن ألستم تعلمون أن عثمان قتل مظلومًا، وأنا ابن عمه، والطالب بدمه، فأتوه، فقولوا له: فليدفع إليَّ قتلة عثمان، وأسلم له. فأتوا عليًّا، فكلموه، فلم يدفعهم إليه". (سير أعلام النبلاء ۱٤۰/۳. تاريخ الإسلام للذهبي ٥٤۰/۳. تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۳۲/٥۹. البداية والنهاية ۱۲۹/۸)

اور بعض روایات میں مندرجہ بالا مضمون کے ساتھ مزید یہ الفاظ بھی منقول ہیں: **"فقال يدخل في البيعة ويحاكمهم إلي، فامتنع معاوية".** (فتح الباري ۸٦/۱۳)

جریر بن عبداللہ، عبیدہ السلمانی، ابو مسلم الخولانی اور ان کے ساتھیوں کی یہ مخلصانہ جدوجہد تھی جو مفید ثابت نہ ہو سکی۔ آخر کار فریقین اپنے موقف سے دست بردار ہونے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ دمِ

عثمان پر جمے رہے جو حالات کا طبعی تقاضا تھا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ اکابر صحابہ کی ایک معقول تعداد بھی تھی؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے اس مطالبے کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا گیا۔

نیز فریقین میں مخلصین حضرات کے علاوہ عوامی قسم کے فسادی عناصر بھی موجود تھے، اور وہ لوگ بھی تھے جو قتلِ عثمان میں شریک تھے اور جنھوں نے واقعۂ جمل کی یقینی صلح کو مخادعت کے نتیجے میں قتال میں تبدیل کر دیا تھا۔ یہ لوگ اپنی جبلی شر پسندی اور فساد انگیزی سے باز نہیں رہ سکتے تھے؛ چنانچہ انھوں نے جانبین کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے بجائے بدظنی پھیلا کر مزید دوری پیدا کر دی اور معاملہ سلجھانے کے بجائے اور الجھا دیا اور صلح کے بجائے قتال برپا کرنے پر اصرار کیا۔ بالآخر فریقین میں شدید قتال پیش آیا، اور طرفین کے ہزاروں افراد اس جنگ میں قتل ہوئے۔ اس کی کچھ تفصیل صفحہ ۱۴۲ پر دیکھ لیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں قتال پر اُبھارنے والے موجود تھے، جس کا اقرار سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرفدار تھے کیا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۸۱، باب اثم من عاهد ثم غدر)

جنگ صفین میں قتال میں حق پر کون تھا؟:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں:

۱- حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں حق پر تھے۔ بہت سے متکلمین، فقہا اور محدثین کی یہ رائے ہے۔

۲- حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما میں سے بلا تعیین ایک حق پر تھا۔

۳- حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطائے اجتہادی تھی۔ مذاہب اربعہ میں سے بہت سے لوگوں کی یہ رائے ہے۔

۴- حق یہ تھا کہ قتال نہ ہوتا، اور دونوں جماعتوں کے لیے ترکِ قتال میں ہی خیر تھی؛ کیونکہ آپسی لڑائی کبھی حق نہیں ہوسکتی؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی بہ نسبت حق کے زیادہ قریب تھے۔ اکثر صحابہ و تابعین، محدثین و فقہا کی یہ رائے ہے۔

"وقتال صفين للناس فيه أقوال: فمنهم من يقول: كلاهما كان مجتهدًا مصيبًا. وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد وغيرهم. ومنهم من يقول: بل المصيب أحدهما لا بعينه. وهذا قول طائفة منهم. ومنهم من يقول: علي هو المصيب وحده، ومعاوية مجتهد مخطئ، كما يقول ذلك طوائف من أهل الكلام والفقهاء أهل المذاهب الأربعة. ومنهم من يقول: كان الصواب أن لا يكون قتال، وكان ترك القتال خيرًا للطائفتين، فليس في الاقتتال صواب، ولكن علي كان أقرب إلى الحق من معاوية. وهذا هو

قول أحمد وأكثر أهل الحديث وأكثر أئمة الفقهاء، وهو قول أكابر الصحابة والتابعين". (منهاج السنة ٤/٤٤٧-٤٤٨، بحذف يسير)

لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صفین کے موقعہ پر قتال کی ابتدا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہوئی، آپ کی جماعت میں قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ اور ان مفسدین کی بھی ایک خاصی تعداد تھی جن کی سرشت میں شر وفساد پیوست تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فوجی اقدام کی خبر سن کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فوجی تیاری کی اور اہل شام کو اس کے لیے تیار کیا۔ گویا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بامر مجبوری مدافعۃً جنگ کے لیے تیار ہونا پڑا آپ جنگ نہیں چاہتے تھے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اقتتل العسكران: عسكر علي ومعاوية بصفين، ولم يكن معاوية ممن يختار الحرب ابتداءً، بل كان من أشد الناس حرصًا على أن لا يكون قتال، وكان غيره أحرص على القتال منه". (منهاج السنة ٤/٤٤٧)

جنگ صفین کے موقعہ پر پانی کی بندش:

بعض حضرات نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے ولید بن عقبہ اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے مشورے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت پر فرات کا پانی بند کر دیا، یہاں تک کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج نے لڑ کر ان کو وہاں سے بے دخل کیا۔

جواب: یہ قصہ تاریخ طبری میں ابومخنف کی سند کے ساتھ موجود ہے، جو ایک کٹر اور جلا بھنا شیعہ تھا۔ اس کے بارے میں تفصیلی کلام شعر نمبر ۴۰ میں ملاحظہ فرمائیں۔

نیز متعدد مورخین نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ولید بن عقبہ اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہما جنگ صفین میں موجود ہی نہیں تھے۔ ابن الاثیر نے لکھا ہے: "وقد قيل: إن الوليد وابن أبي سرح لم يشهدا صفين". (الكامل في التاريخ ٣/٣٥١، ط: دار صادر، بيروت)

ابن الاثیر نے ایک دوسرے مقام پر عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے صفین میں عدم شرکت کے قول کو صحیح قرار دیا ہے: "وفي هذه السنة توفي عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعسقلان فجأة وهو في الصلاة، وكره الخروج مع معاوية إلى صفين، وقيل: شهدها، ولا يصح". (الكامل في التاريخ ٣/٢٨٧)

ولید بن عقبہ کی عدم شرکت کی صراحت ابن سعد، ابن عبد البر، ابن حجر، اور ابن کثیر نے بھی کی ہے۔ اسی طرح عبداللہ بن سعد کے عدم شرکت کی صراحت بھی ابن کثیر اور ابن عبد البر نے کی ہے۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ٦/٢٥. الاستيعاب ١/٣٨٢. الإصابة ٦/٣٢٢. البداية والنهاية ٧/٣١١، ٨/٢١٤)

جنگ صفین کے مقتولین کی تعداد:

مورخین نے صفین کے مقتولین کی مختلف تعداد لکھی ہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنے لوگ اس موقعہ پر شہید ہوئے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

''فقتل في هذا الموطن خلق كثير من الفريقين لا يعلمهم إلا الله، وقتل من العراقيين خلق كثير أيضًا''. (البداية والنهاية ۷/ ۲۷۱)

حافظ ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: **'' فقتل خلق كثير من الأعيان من الفريقين، فإنا لله وإنا إليه راجعون''.** (البداية والنهاية ۷/ ۲٦٥)

حضرت مولانا محمد نافع صاحب نے واقعہ جمل وصفین کو اپنی کتاب ''سیرت حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ'' میں اور صلاح الدین یوسف صاحب نے ''خلافت وملوکیت - تاریخی وشرعی حیثیت'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہم نے ان دونوں واقعات کا خلاصہ یہاں لکھ دیا ہے۔

مسئلہ تحکیم:

صفین کے مقام پر فریقین کے درمیان شدید ترین قتال جاری رہا۔ اس موقعہ پر اہل شام کی طرف سے قتال کو ختم کرنے کے لیے یہ تدبیر پیش کی گئی کہ اللہ کی کتاب کا فیصلہ فریقین کو تسلیم کر لینا چاہیے؛ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں یہ پیش کش کی گئی اور آپ نے مصالحت کی اس دعوت کو قبول کر لیا۔ اور یہ طے ہوا کہ ہر فریق کی طرف سے ایک ایک حکم اس مسئلہ کے فیصلہ کے لیے منتخب کیا جائے، اور ہر دو فریق کے یہ دونوں فیصل رمضان کے مہینے میں دومۃ الجندل کے مقام پر مجتمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔ اور اگر کسی وجہ سے اس وقت جمع نہ ہو سکتے تو آئندہ سال مقام اذرح میں جمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔ **''وأجَّلا القضاء إلى رمضان، وإن أحبا أن يؤخرا ذلك على تراض منهما، وكتب في يوم الأربعاء لثلاث عشرة خلت من صفر سنة سبع وثلاثين على أن يُوافِيَ عليٌّ ومعاويةُ موضع الحكمين بدومة الجندل في رمضان،... فإن لم يجتمعا لذلك اجتمعا من العام المقبل بأذرح''.** (البداية والنهاية ۷/ ۲۷٦)

معاہدہ تحکیم میں یہ بھی لکھا گیا تھا کہ جانبین کے مومنین ومسلمین کی ذمہ داری ہے کہ ہر حالت میں امن برقرار رکھیں، ہتھیاروں کے استعمال سے اجتناب کریں، مسلمان جہاں چاہیں آئیں جائیں، ان کی جان، مال، اہل وعیال اور حاضر وغائب سب محفوظ ہیں۔ (تاريخ الطبري ٥/ ٥٤)

خوارج کی وجہ تسمیہ:

جب حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح کی بات چلی تو خوارج ایک ہوگئے اور ''إن الحکم إلّا للّٰه'' کا نعرہ لگا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر سے الگ ہوگئے، اور خروج عن جماعة المسلمین کے سبب وہ خوارج کہلائے۔ ''اعتزل من جيشه قريب من اثني عشر ألفًا، وهم الخوارج، وأبوا أن يساكنوه في بلده، ونزلوا بمكان يقال له حروراء، وأنكروا عليه أشياء فيما يزعمون أنه ارتكبها''. (البداية والنهاية ۲۷۸/۷)

پہلے یہ لوگ شیعانِ علیؓ تھے، پھر خوارج بن گئے؛ اگر چہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے بغاوت کرتے ہوئے خوارج بن چکے تھے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کے بعد خوارج کے نام سے موسوم ہوگئے۔ خوارج کو کوفہ کے ایک شہر ''حروراء'' کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''حروریہ'' بھی کہا جاتا ہے۔ (انظر: العواصم من القواصم مع تحقيق محب الدين الخطيب، ص ۱۷۱. والفرق بين الفرق، ص ۷٤. والملل والنحل، ص ۷٦).

حدیث میں آتا ہے: ''تَمرُق مارِقةٌ عندَ فُرقَةٍ مِن المسلمين يقتلها أَولَى الطَّائفتَين بالحقِّ''. (صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: ١٠٦٤)

مسئلہ تحکیم پر فریقین کے راضی ہونے کے بعد ہر فریق اپنے اپنے بلاد کی طرف واپس ہوگیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ تشریف لائے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت شام کی طرف واپس ہوئے۔ کیفیت یہ تھی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں اس مسئلہ پر افتراق وانتشار واقع ہوگیا تھا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت میں سکون تھا کوئی اختلاف واضطراب نہیں تھا۔ ''ورجع علي الكوفة بأصحابه مختلفين عليه، ورجع معاوية إلى الشام بأصحابه متفقين عليه''. (نصب الراية ٧٠/٤)

حکمین کا مقام دومۃ الجندل میں اجتماع:

تحکیم کے بارے میں تاریخی روایات میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حکم مقرر ہوئے اور رمضان کے مہینے میں مقام دومۃ الجندل میں جمع ہوئے۔ ان دونوں حضرات کے ساتھ ان کے ہم خیال بہت سی اہم شخصیات بھی تھیں۔ پھر مورخین نے ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو دھوکہ باز بتلایا اور یہ بھی لکھا ہے کہ حکمین نے حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کو معزول کرنے پر سمجھوتہ کیا، پھر ابوموسی اشعری نے علی رضی اللہ عنہ کی معزولی کا اعلان کیا کہ میں نے ان کو ایسے معزول کیا جیسے میں نے تلوار اپنی گردن سے اتاری۔ اور عمرو بن العاص

نے اپنی تلوار کو زمین میں گاڑا کہ میں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت پر اس طرح جمایا جیسے اس تلوار کو زمین میں گاڑا۔

نیز یہ بھی تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے لشکر کی شکست محسوس کی تو عمرو بن العاص کو مشورہ دیا کہ آپ قرآن کریم کو تلوار پر اٹھائیں کہ ہم اس قرآن کریم کو حکم اور فیصل تسلیم کرتے ہیں۔

یہ تاریخی روایات صحیح نہیں۔ یہ سب ابومخنف اور کلبی جیسے لوگوں کی بنائی ہوئی داستانیں ہیں۔ حضرت ابوموسی اشعری اور عمرو بن العاص دونوں جلیل القدر صحابی اور عقلمندی اور امانت ودیانت کے بام عروج کو چھونے والے ہیں۔ ابومخنف کے بارے میں ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور ابن حجر نے لسان المیز ان میں لکھا ہے:

"لوط بن يحيى أبو مخنف أخباري تالف، لا يوثق به. تركه أبو حاتم وغيره. وقال الدار قطني: ضعيف. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال ابن عدي: شيعي محترق، صاحب أخبارهم". (ميزان الاعتدال ٤١٩/٣. لسان الميزان ٤٩٢/٤)

ابوجناب کلبی کو ابن عدی نے متروک الحدیث ضعیف لکھا ہے۔ ابن حبان نے کتاب المجروحین (۷۲/۳) میں مدلس اور ضعفاء سے شنیدہ باتوں کو ثقہ راویوں پر تھوپنے والا کہا ہے۔ اور یحییٰ بن سعید قطان نے **لا أستحل أن أروي عنه** لکھا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳۷۱/۴)

دکتور ابراہیم نے **"أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ"** میں لکھا ہے کہ یہ کہانی غلط ہے؛ اس لیے کہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلیفہ ہی نہیں تھے تو عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ان کو کیسے معزول کیا؟ ؛ بلکہ دونوں حکم اس بات پر متفق ہو گئے کہ خلافت کا معاملہ ہم ان اکابر صحابہ کی صواب دید پر چھوڑ دیں جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تاوفات راضی رہے۔ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت کا اعلان کب کیا؟ اور کیا واقعہ تحکیم کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے پوری دولت اسلامیہ کی خلافت کا دعوی کیا؟ بالکل نہیں؛ بلکہ مسعودی نے مروج الذہب میں لکھا ہے: **"إنَّ الحكمين كتبا وثيقة اتفقا فيه على خلع علي ومعاوية، وأن يجعل الأمر بعد ذلك شورى يختار أعيان الصحابة من يرونه أهلا لهذا الأمر". كذا في "أباطيل يجب أن تمحى" (ص ۱۷۹-۱۸۰) وانظر: حاشية العواصم من القواصم لمحب الدين الخطيب، ص ۱۷۷)**

تحکیم کے بارے میں قدیم مورخ خلیفہ بن خیاط نے لکھا ہے: **"لم يتفق الحكمان على شيء وافترق الناس، وبايع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين".** (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۱۹۲)

عثمان الخمیس نے حقبۃ من التاریخ میں لکھا ہے: **"وقصة التحكيم المشهورة وهي أن عمرو بن**

العـاص اتـفـق مـع أبي موسى الأشعري على عزل علي ومعاوية، فصعد أبو موسى الأشعري المنبر وقال: إني أنزع عليًّا من الخلافة كما أنزع خاتمي هذا، ثم نزع خاتمه، وقام عمرو بن العـاص وقـال: وأنـا أنـزع عـليًّـا كذلك كما نزعه أبو موسى كما أنزع خاتمي هذا، وأثبت معاوية كما أثبت خاتمي هذا ". اس کے دوسطروں کے بعد لکھتے ہیں:"هذه القصة مزورة مكذوبة، بـطـلها أبو مخنف الذي ذكرناه أكثر من مرة، والقصة الصحيحة كما رواها أهل الحق وهي بسـنـد صـحيـح عند البخاري في "التاريخ": أن عمرو بن العاص لما جاء للتحكيم التقى مع أبـي مـوسـى الأشـعـري فـقال: ما ترى في هذا الأمر؟ قال أبو موسى: أرى أنه من النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راضٍ عنهم، فقال عمرو بن العاص: فأين تجعلني أنـا ومـعـاوية ؟ قـال أبو موسى: إن يستعن بكما فعليكما المعونة، وإن يستغن عنكما فطالما استغنى أمر الله عنكما". (التاريخ الكبير ٣٩٨/٥) والرواية الأولى لا شك أنها باطلة لثلاثة أمور:

أولًا: السند ضعيف فيه أبو مخنف الكذاب.

وثـانيًـا: خـليـفـة الـمسـلـمين لا يعزله أبو موسى الأشعري ولا غيره...، والذي وقع في التحكيم هو أنهما اتفقا على أن يبقى عليٌّ في الكوفة وهو خليفة المسلمين، وأن يبقى معاوية في الشام أميرًا عليها.

وثالثًا: الرواية الصحيحة التي ذكرناها. (حقبة من التاريخ، ص١٠٨-١٠٩)

وقـال ابـن كثير: "فلمّا اجتمع الحكمان تراوَضا على المصلحة للمسلمين، ونظرا في تـقـديـر أمـورٍ، ثـم اتفقا على أن يعزلا عليًّا ومعاويةَ، ثم يجعلا الأمر شورى بين الناس ليتَّفِقُوا على الأصلح لهم منهما أو من غيرهما". (البداية والنهاية ٢٨٢/٧، تحت صفة اجتماع الحكمين)

وعـن حـصـيـن بـن الـمـنذر بسند صحيح أنه سأل عمرو بن العاص وقال: أخبرني عن الأمـر الذي اجتمعتما فيه أنت وأبو موسى كيف صنعتما فيه؟ قال: قد قال الناس ولا والله ما كـان قـالوا، ولكن لما اجتمعت أنا وأبو موسى، قلت له: ما ترى في هذا الأمر؟ قال: أرى أنه فـي الـنـفـر الـذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، قال: فقلت: فأين تـجـعـلـنـي أنـا ومعاوية ؟ قال: إن يستعن بكما ففيكما المعونة، وإن يستغنى عنكما فطال ما استغنى أمر الله عنكما. (تاريخ دمشق لابن عساكر ١٧٥/٤٦. وكذا في العواصم من القواصم، ص ١٨٠)

ان سابقہ عبارتوں کی روشنی میں یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حکمین میں سے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے یہ

فرمایا کہ:

۱- حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما اکابر صحابہ کے فیصلہ تک اپنی حدودِ مملکت تک حکومت چلاتے رہیں گے۔

۲- دونوں میں قتال موقوف رہے گا۔

۳- اکابر صحابہ جس کو خلیفہ بنائیں اسی کو خلیفہ تسلیم کیا جائے گا۔

۴- اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا اور وہ حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے تعاون لیں تو یہ حضرات ضرور تعاون کریں گے۔

مولانا احمد علی صاحب نے اپنی کتاب ''حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی'' میں مختلف حالات وواقعات کو بنیاد بنا کر حکمین کے فیصلے کی تفصیلات ان الفاظ میں بیان کی ہیں:

۱- دونوں ثالث اس امر پر متفق تھے کہ اصولاً دونوں فریق حق پر ہیں۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص واجب ہے، اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی خلافت بالفعل درست ہے۔

۲- دونوں نے خطائے اجتہادی کی۔ ایک نے اپنی خلافت کی آئینی حیثیت تسلیم کرانے کے لیے تلوار اٹھا کر، اور دوسرے نے قصاص عثمان کو اپنے ہاتھ میں لے کر، لہٰذا دونوں کو اس موقف سے معزول کیا جاتا ہے، یعنی سیدنا علی رضی اللہ عنہ تلوار روکیں اور سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ قصاص لینے کا معاملہ اپنے ہاتھ میں نہ رکھیں۔

۳- دونوں باتوں کا فیصلہ صحابہ کرام کے ایک عام اجتماع میں ہو جس میں وہی حضرات شریک ہوں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم راضی گئے۔ یعنی سوائے صحابہ کرام کے اس اجلاس میں اور کوئی نہ ہو، اور اس مقصد کے لیے رائے عامہ استوار کی جائے؛ تاکہ مقبول عام اربابِ حل وعقد جب فیصلہ کریں تو ان کی پشت پر طاقت ہو۔

۴- جب تک عام اجتماع میں فیصلہ نہ ہو اس وقت تک دونوں فریق اپنے اپنے زیر نگیں علاقوں کا نظم ونسق بدستور چلاتے رہیں؛ لیکن ایک دوسرے کے خلاف جارحانہ کارروائیوں کا سلسلہ قطعاً مسدود رہے۔ (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی، ص۱۴۴)

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حکم کسی ایک کے موقف کے حق ہونے پر متفق نہیں ہوئے؛ البتہ آئندہ منتخب صحابہ کرام کے شوریٰ بنانے پر اور قتال کے موقوف ہونے اور ہر ایک اپنے اپنے مقبوضہ علاقے اور قلمرو میں اپنا حکم چلائیں گے، اس بات پر متفق ہو گئے۔

جس اجتماع میں یہ فیصلہ سنایا گیا، فریقین کے آٹھ سو افراد اور کئی جلیل القدر غیر جانبدار اصحاب رسول موجود تھے، فیصلہ سنائے جانے کے بعد وہاں کوئی ہنگامہ یا جذبات میں اشتعال پیدا نہ ہو؛ بلکہ تمام حضرات امن وسکون

کے ساتھ اپنے اپنے مستقر کو واپس چلے گئے۔ اگر فیصلے کی صورت وہ ہوتی جو عموماً بیان کی جاتی ہے تو حالات کبھی اتنے پرسکون نہ رہتے۔

یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ فیصلہ ایسا معقول اور امن پسند انہ ہوا تھا کہ فریقین کے آدمیوں نے اس کو بخوشی قبول کر لیا تھا اور بخیر وخوبی اجلاس برخاست ہوگیا۔ تاریخی کتابوں میں فیصلے کو جو رنگ دیا گیا ہے وہ قطعاً خلافِ واقعہ ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے بیعت خلافت کب لی گئی؟:

اس سلسلے میں دو اقوال نقل کیے گئے ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ اہل شام نے ۳۷ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد بیعت خلافت لی گئی۔

خلیفہ بن خیاط نے پہلے قول کو اختیار کیا، اور سیرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں مولانا محمد نافع صاحب کا میلان اسی قول کی طرف ہے کہ حکمین کا کسی فیصلے پر اتفاق نہیں ہوسکا؛ اس لیے اس اجتماع کے بعد ۳۷ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام سے بیعت لی۔ ”**فلم يتفق الحكمان علي شيء، وافترق الناس، وبايع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين**“. (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۱۹۲)

طبری لکھتے ہیں: ”**وحدثني عمر، قال: حدثنا عليٌّ، قال: بايع أهل الشام بالخلافة في سنة سبع وثلاثين في ذي القعدة حين تفرق الحكمان، وكانوا قبل بايعوه على الطلب بدم عثمان**“. (تاريخ الطبري ۵/۳۲۴)

طبری دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”**فلما انصرفا وتفرقا (الحكمان) بايع أهل الشام معاوية بالخلافة، ولم يزدد إلا قوة، واختلف الناس بالعراق على عليٍّ**“. (تاريخ الطبري ۵/۹۷. وانظر: تاريخ ابن خلدون ۲/۶۴۱. والمنتظم لابن الجوزي ۵/۱۵۰)

اس مسئلے کو حافظ ابن کثیر نے بھی البدایہ والنہایہ میں ان الفاظ میں نقل کیا ہے: ”**وقد كان أهل الشام حين انقضتِ الحكومةُ بدومة الجندل سلَّموا على معاوية بالخلافة وقوِي أمرهم جدًّا**“. (البداية والنهاية ۷/۳۱۳)

علامہ ذہبی نے واقدی سے نقل کیا ہے کہ اہل شام نے ۳۸ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔ اور پھر اس کی تردید کرتے ہوئے ۳۷ ہجری کے قول کو ترجیح دیا ہے۔ ”**وقال الواقدي: ... ورجع عليٌّ بالاختلاف والدَّغل من أصحابه، فخرج منهم الخوارج، وأنكروا تحكيمه وقالوا:**

لا حكم إلا لله. ورجع معاوية بالألفة واجتماع الكلمة عليه، ثم بايع أهل الشام معاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين. وقال خليفة وغيره: إنهم بايعوه في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين. وهو أشبه؛ لأن ذلك كان إثر رجوع عمرو بن العاص من التحكيم". (تاريخ الإسلام للذهبي ۵۵۲/۳)

دوسرے قول کے مطابق بیعت خلافت ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد لی گئی جیسا کہ تاریخ کی کتاب "الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين" لأمير عبد العزيز (ص۱۱۲) میں ہے: "وبعد ذلك (أي: شهادة علي) بايع أهل العراق الحسن بن علي، وبايع أهل الشام معاوية". (كذا في التاريخ الإسلامي الوجيز لمحمد سهيل طقوش، ص۱۱۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت ۲۰ رمضان ۴۰ھ میں ہوئی۔

قال ابن جرير: "وفي هذه السنة (٤٠) جرت بين علي ومعاوية المُهادَنة بعد مكاتبات يطول ذكرها على وضع الحرب بينهما، وأن يكون ملك العراق لعليٍّ، ولمعاوية الشام، ولا يدخل أحدهما على صاحبه في عمله بجيش ولا غارة ولا غزوة". (البداية والنهاية ۳۲۲/۷، تحت سنة ٤٠)

ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: "فلما امتنع معاوية من البيعة لعليٍّ حتى يسلمه القتلة، كان من صفين ما قدمنا ذكره، ثم آل الأمر إلى التحكيم، فكان من أمر عمرو بن العاص وأبي موسى ما أسلفناه من قوة جانب أهل الشام الصعدة الظاهرة، واستفحل أمر معاوية، ولم يزل أمر عليٍّ في اختلاف مع أصحابه حتى قتله ابن ملجم كما تقدم، فعند ذلك بايع أهل العراق الحسنَ بن علي، وبايع أهل الشام لمعاوية بن أبي سفيان". (البداية والنهاية ۲۱/۸)

حضرت ابوموسیٰ اشعری اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے مختصر حالات:

بعض مورخین نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو دھوکہ باز بتلایا ہے۔ یہاں پر ان دونوں حضرات کے مقام ومرتبے کو واضح کرنے کے لیے ان کے مختصر حالات لکھے جاتے ہیں، جن سے ان کی اہلیت وصلاحیت اور دیانت واضح طور پر ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ جلیل القدر اور افاضل صحابہ کرام میں سے تھے۔ آپ متعدد بار اسلامی حکومت کے اعلیٰ مناصب پر فائز رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو بعض علاقوں (زبید، عدن) پر عامل اور والی مقرر فرمایا۔ اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں آپ کو بصرہ اور کوفہ کا والی بنایا۔

"استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا موسى الأشعري على زبيد وعدن، ثم ولى الكوفة والبصرة لعمر". (تاريخ الإسلام للذهبي ٢/ ٤٥١)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اہل کوفہ نے سعید بن العاص کو کسی معاملہ میں اختلاف کی بنا پر کوفہ سے نکال دیا اور حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو اپنا امیر تسلیم کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا والی مقرر کریں، اس پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا والی مقرر فرمایا اور آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت تک کوفہ کے والی رہے۔

"أخرج أهل الكوفة سعيد بن العاص وولوا أبا موسى وكتبوا إلى عثمان وسألوه أن يولي أبا موسى فولاه فأقره عليها حتى قتِل". (تاريخ دمشق ٣٢/ ٨٣)

ابن عربی لکھتے ہیں: "كان أبو موسى رجلا تقيًّا فقيهًا عالمًا، أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن مع معاذ، وقدَّمه عمرو وأثنى عليه بالفهم". (العواصم من القواصم، ص ١٧٢)

یہ چیزیں حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی فطری اہلیت اور طبعی صلاحیت پر دلالت کرتی ہیں۔ کسی سطحی اور سادہ لوح شخص کو ایک وسیع علاقے کی حکومت سپرد نہیں کی جاتی اور نہ اس کو امیر اور والی مقرر کیا جاتا ہے۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو بطور فیصل تسلیم کر لینا ہی ان کی دیانت وامانت اور لیاقت کی بڑی قوی دلیل ہے۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ:

حضرت طلحہ بن عبید اللہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إن عمرو بن العاص من صالحي قريش". (سنن الترمذي، رقم: ٣٨٤٥)

نیز آپ کی دیانت کی یہ بھی قوی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو عمان کے علاقے پر عامل مقرر کیا اور پھر عہد ابی بکر میں بھی آپ وہاں کے عامل رہے۔ "استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم على عمان فلم يزل عليها مدة حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقره عليها الصديق". (البداية والنهاية ٨/ ٢٥)

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ خود بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے پاس یہ پیغام بھیجا کہ میں ہتھیار اور جنگی لباس پہن کر آپ کے پاس پہنچوں؛ چنانچہ میں حاضر خدمت ہوا، آپ وضو فرمارہے تھے، آپ نے فرمایا: اے عمرو! میں تمھیں ایک خاص مہم پر بھیجنا چاہتا ہوں۔ اللہ تعالی تمھیں اس میں سلامت رکھے گا اور مال غنیمت عنایت فرمائے گا اور میں اس مال میں سے تمھیں بھی عنایت کروں گا۔ یہ سن کر عمرو

بن العاص نے کہا: ”**فقلت: يا رسول الله ! ما كانت هجرتي للمال، وما كانت إلا لله ولرسوله، قال: فقال: نعما بالمال الصالح للرجل الصالح**“. (شرح السنة للبغوي، رقم: ۲۴۹٦، وإسناده صحيح)

اسی طرح ایک مرتبہ دربار رسالت میں دو شخص اپنا تنازعہ لے کر آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن العاص سے کہا: اے عمرو! تم ان دونوں کے درمیان فیصلہ کر دو۔ عمرو بن العاص نے عرض کیا: یارسول اللہ! اس معاملہ میں آپ مجھ سے زیادہ حق دار ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر چہ میں زیادہ حقدار ہوں ؛لیکن تم ہی فیصلہ کرو۔ اگر تم نے ان کے درمیان درست فیصلہ کیا تو تمھارے لیے دس نیکیاں ہوں گی اور اگر تم نے اپنے اجتہاد میں خطا کی تو پھر بھی تمھارے لیے ایک نیکی ہوگی۔

”**عن عمرو بن العاص قال: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمان يختصمان، فقال لعمرو: اقض بينهما ياعمرو، فقال: أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، قال: وإن كان، قال: فإذا قضيتُ بينهما فما لي؟ قال: إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشرة حسنات، وإن أنت اجتهدت وأخطأت فلك حسنة**“. (مسند أحمد، رقم: ۱۷۸۲٤، وإسناده ضعيف)

ان روایات سے واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہِ نبوت میں عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ایک نہایت صالح، مخلص اور دیانتدار شخص تھے۔ نیز یہ چیزیں ان کی طبعی صلاحیت اور دینی وثاقت پر دال ہیں۔ آپ بارگاہ نبوت سے کمال اخلاص کی سند یافتہ تھے اور عہد نبوت میں ان پر پورا پورا اعتماد کیا جاتا تھا۔ ان میں خدع ونفاق ہر گز نہیں تھا۔ آپ کا ظاہر وباطن یکساں تھا۔

”**عن قبيسة بن جابر: قد صحبت عمرو بن العاص فما رأيت رجلا أبين أو أنصع رأيا، ولا أكرم مجلسًا منه، ولا أشبه سريرة بعلانية منه**“. (سير أعلام النبلاء ۵۷/۳)

مذکورہ امور سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما دونوں حکم جلیل القدر صحابی ہیں، عہد رسالت سے خلافت عثمانی تک دونوں حضرات ذمہ دارانہ عہدوں پر فائز ہوتے چلے آئے، جنگی فتوحات میں بھی ان کا نمایاں حصہ ہے اور ملک وقوم کے انتظامی معاملات بھی ان کے سپرد رہے۔ کافی عرصہ تک دونوں حضرات گورنر بھی رہے، یہ گوشہ گیر عابد وزاہد قسم کے صحابی نہ تھے کہ عام لوگوں کو ان کی سیرت وکردار کا علم نہ ہوتا؛ بلکہ وہ زہد وعبادت اور علم وورع کے ساتھ ساتھ ماہر حرب اور میدان سیاست کے بھی شہسوار تھے۔ گویا ان کے علم وفضل، زہد ورع، سیرت وکردار سے عام لوگ واقف تھے۔ ان کے ماضی کے پیش نظر نہ یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ ان میں ایک بالکل ناسمجھ اور بے شعور ہو اور دوسرا معاذ اللہ مکار اور چالباز ہو۔ اور نہ یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ یہ دونوں حکم فی الواقع ایسے ہوں؛ لیکن اس کے باوجود لوگ ان ہی کو اتنی عظیم ذمہ داری

سونپنے پر مصر ہوں، اور ان کے حکم مقرر کیے جانے پر کوئی شخص اعتراض بھی نہ کرے؟!

حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے حقدار تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے، نہ کہ خلافت کا:

"تمرُق مارِقةٌ عند فُرقَة من المسلمين يقتُلها أولى الطائفتَين بالحق". (صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج، رقم: ١٠٦٤) مسلمانوں کے باہمی اختلاف کے وقت خوارج کا فرقہ ظاہر ہوگا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق کی زیادہ حقدار ہے۔

اس حق سے مراد خلافت ہے۔ اس جماعت کے سربراہ حضرت علی رضی اللہ عنہ احق بالخلافۃ تھے۔ اس وقت اتفاقِ رائے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ اس خلافت کے حقدار تھے، اور وہی سب سے زیادہ اس کے مستحق تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابتداءً خلافت کا دعویٰ نہیں کیا تھا؛ بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کا مطالبہ کیا تھا، اور اس مطالبہ میں وہ اکیلے نہیں تھے؛ بلکہ صحابہ کی ایک جماعت ان کے ساتھ تھی۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "قام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان ممن قتله من أولئك الخوارج، منهم: عبادة بن الصامت، وأبو الدرداء، وأبو أمامة، وعمرو بن عنبسة، وغيرهم من الصحابة". (البداية والنهاية ٢٢٧/٧)

تاریخ ابن عساکر میں ہے کہ جب اہل شام کو طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کی خبر ملی اور یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ غالب ہوئے، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام کو قصاص دم عثمانؓ کے لیے بلایا اور ان سے بحیثیت امیر بیعت لی، نہ کہ بحیثیت خلیفہ۔

"عن ابن شهاب الزهري قال: لما بلغ معاوية وأهل الشام قتل طلحة والزبير وهزيمة أهل البصرة وظهور عليٍّ عليهم دعا أهل الشام معاوية للقتال معه على الشورى والطلب بدم عثمان، فبايع معاوية أهل الشام على ذلك أميرا غير خليفة". (تاريخ دمشق لابن عساكر ١٢٦/٥٩-١٢٧. تاريخ الإسلام للذهبي ٣٠١/٢)

جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لشکر اور ان کے ساتھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھ رہے تھے؛ حالانکہ وہ باغی نہیں تھے؛ بلکہ دم عثمان کا مطالبہ کر رہے تھے؛ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "حجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلومًا ووُجود قتلتِه بأعيانهم في العسكر العراقي". (فتح الباري ٢٨٨/١٣)

زَہدَم الجرمی کہتے ہیں: "خطبنا ابن عباس فقال: "لو أن النّاس لم يطلبوا بدم عثمان

لرُجِموا بالحجارة من السماء''. (قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجال الكبير رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد للهيثمي، رقم:١٤٥٦٥)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: **''وقد ذكر يحيى بن سليمان الجعفي أحد شيوخ البخاري في كتاب صِفِّين في تأليفه بسند جيد عن أبي مسلم الخولاني أنه قال لمعاوية: أنت تنازع عليًّا في الخلافة، أو أنت مثله؟ قال: لا وإني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر، ولكن ألستم تعلمون أنَّ عثمان قُتِل مظلومًا وأنا ابن عمِّه ووليُّه أطلب بدمه''.** (فتح الباري ١٣/ ٨٦. وتاريخ الإسلام للذهبي ٢/ ٣٠١. وسير أعلام النبلاء ٣/ ١٤٠. وهكذا في أغاليط المؤرخين للسيد أبي يسر العابدين، ص١٥٧)

''ولما دخل أبو الدرداء وأبو أمامة على معاوية قائلين على ما تقاتل هذا الرجل (أي: عليًّا) ...فقال: أُقاتله على دم عثمان، وأنه آوَى قتَلَته، فاذهبا إليه فقولا له: فَلْيُقِدْنا مِن قَتَلَةِ عثمان، ثم أنا أوَّل من بايعه من أهل الشام''. (البداية والنهاية ٧/ ٢٦٠).

کیا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے وارث تھے؟

اشکال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مطالبہ قصاص کیسے جائز ہوا؛ جبکہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے وارث نہ تھے۔

جواب: مطالبہ قصاص دم عثمان اٹھانے میں حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے فرزند شامل تھے اور خاص طور پر حضرت ابان بن عثمان کا اسم گرامی کبار علما نے ذکر کیا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے؛ چنانچہ شیعہ کے اکابر علما اور مصنفین نے اس مسئلہ کو صراحتاً ذکر کر کے اشکال رفع کر دیا ہے، سلیم بن قیس الہلالی الشیعی کہتے ہیں: **''إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان، وولد عثمان''.** (كتاب سليم بن قيس الكوفي الهلالي العامري الشيعي، ص١٥٣، ط: نجف أشرف)

نیز مؤرخین نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابومسلم خولانی اور ان کی جماعت کے ساتھ اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے وضاحت کی تھی کہ ''... **أنا ابن عمه وأنا أطلب بدمه وأمره إليَّ''.** (البداية والنهاية لابن كثير ٨/ ١٦٨، بحوالہ سیرت علی المرتضی، لمولانا محمد نافع)

دمِ عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے، یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ؟

دراصل حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ دونوں کا دعوی صحیح دلیل پر مبنی تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے خطا کا قول اگر ہے بھی تو وہ اجتہادی خطا ہے جس پر اجر اجتہاد ملتا ہے۔

شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنی کتاب ''**الإبانة عن أصول الديانة**'' کے صفحہ ۸۰ پر لکھا ہے: **''وكلهم من**

أهـل الاجتهـاد، وقد شهد لهم النبي صلى اللّٰهُ عليه وسلم بالجنة ،والشهادة تدل على أنَّ كلهم كانوا على الحق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية كان على تأويل واجتهاد".

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطا اجتہادی تھی، دونوں ماجور ہیں اور اپنے خیال میں دونوں کی بات صحیح تھی؛ البتہ حق اللہ کے ہاں ایک ہے؛ لیکن دنیا میں دو مختلف باتوں کو حق جان کر عمل کیا جاسکتا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ: ابوحنیفہ کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ان کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔

علامہ شیخ محمد عوامہ لکھتے ہیں: "قـال الـطحاوي في أوائل حاشيته على "الدر المختار" بعد أن حـكـى الـقول المذكور في الشبهة: "المراد أن ما ذهب إليه إمامنا صوابٌ عنده مع احتمال الـخـطـأ، إذ كـل مـجتهـد يصيب وقد يخطئ في نفس الأمر، وأما بالنظر إلينا فكل واحد من الأربعة مصيب في اجتهاده". (أدب الاختلاف، ص ۱۲۹)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "وهـذا هـو مـذهب أهل السنة والجماعة أن عليًّا رضي اللّٰه عنه هو المصيب وإن كان معاوية مجتهدًا وهو مأجور إن شاء اللّٰه، ولكن عليٌّ هو الإمام، فله الأجران". (البداية والنهاية ۲۷۹/۷)

اور علامہ ذہبیؒ نے "المنتقٰی" میں لکھا ہے: "إن مـعـاوية بقي على دمشق وغيرها عشرين سنة أميـرًا وعشرين سنة خليفةً، ورعيته يحبونه لإحسانه وحسن سياسته وتأليفه لقلوبهم، حتى أنَّهم قـاتلوا معه عليًّا، وعليٌّ أفضل منه وأولى بالحق منه، وهذا يعترف به غالبُ جند معاوية، ولكنهم قاتلوا مع معاوية لظنهم أن عسكر عليٍّ فيه قتلة عثمان". (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲٦۱)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومـذهـبُ أهـل السُّـنةِ والحقُّ إحسان الظن بهم، والإمساك عـمـا شـجـر بيـنهم، وتأويل قتالهم، وأنهم مجتهدون متأوِّلون لم يقصدوا معصية ولا محض الـدنيـا، بـل اعتـقـد كل فريق أنه المُحِقُّ ومخالفه باغٍ، فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر اللّٰه، وكـان بـعـضهـم مصيبًا، وبعضهم معذورًا في الخطأ؛ لأنه لاجتهادٍ والمجتهدُ إذا أخطأ لا إثم عـليـه، وكـان عـلـيٌّ رضـى اللّٰه عنه هو المُحِقُّ المصيبُ في تلك الحروب، هذا مذهب أهل السنة". (شرح النووي على مسلم ۱۱/۱۸)

أقـول: وفيـه نظر؛ فإنَّ عليًّا كان أولى بالخلافة، وأما الحروب، فمن اجتنب عن القتال فهو أقرب إلى الحق.

امام نووی کی مذکورہ عبارت میں اگر حق سے خلافت مراد ہو تو بے شک حضرت علی رضی اللہ عنہ احق تھے، اور اگر یہ مراد ہو کہ قاتلین عثمان سے انتقام میں جلدی بہتر تھی، یا تاخیر اولی تھی اور اس میں کونسا موقف حق تھا؟ یہ تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔ ہاں حضرت علی سے جب اکابر صحابہ نے قصاص عثمان کا مطالبہ کیا تو ان سے تین باتین مروی ہیں: ۱- قاتلین کے بہت سے معاون ہیں؛ اس لیے قصاص فی الحال مشکل ہے۔ ۲- قصاص سے ایسا فتنہ پیدا ہو جائے گا جو پہلے سے زیادہ ہوگا۔ ۳- متعین آدمی یا جماعت پر دعوی کرے تو قصاص لیا جائے گا۔ (سیرۃ علی لمولانا محمد نافع ص ۲۳۱)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما نے قاتلین عثمان کو کیوں سزا نہیں دی؟:

بعض لوگ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما پر قاتلین عثمان کو سزا نہ دینے کا الزام لگاتے ہیں؛ جبکہ احادیث کی روشنی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً شہید کیے گئے تھے۔

عن مرة بن كعب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الفتن فقربها فمرَّ رجل مقنَّع في ثوب فقال صلى الله عليه وسلم: هذا يومئذ على الهدى. يقول مرة بن كعب: فقمتُ إليه فإذا هو عثمان بن عفان. قال: فأقبلتُ عليه بوجهه، فقلتُ: هذا؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰٤. المستدرك للحاكم: رقم: ٤٥٥۲. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فتنے کے بارے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "**يقتل هذا فيها مظلومًا**". (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۸. مسند أحمد، رقم: ٥۹٥۳. فضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ۷۲٤، ۷۹٦. قال الترمذي: حسن غريب. وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على مسند الإمام أحمد: صحيح لغيره. وله شاهد عند ابن ماجة، رقم: ۱۱۳)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا عثمان! إن الله يقمِّصُك قميصًا، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه لهم. (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰٥. مسند أحمد، رقم: ۲٥۱٦۲. سنن ابن ماجة، رقم: ۱۱۲. وهو حديث صحيح.)

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ اطمینان بخش حالات کا انتظار کر رہے تھے کہ جب حکومت مستحکم ہو جائے گی تو پھر ظالموں کو سزا دی جائے گی اور جب بعض لوگوں نے حضرت علی کے بارے میں چہ میگوئیاں کیں تو وہ فرمانے لگے: "**اللّٰهم إني أبرء إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمان**". یہ بھی فرمایا: "**وأنكرتُ نفسي**

وجاء وني لـلبيعة، فقلت: والله إني لأستحيي من الله أن أبائع قومًا قتلوا رجلا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أستحيي ممّن تستحيي منه الملائكة". (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٥٢٧. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٣٩/٤٥٠. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

پھر جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت اور بات چیت کا ارادہ کیا تو یہی منافقین خوارج کی شکل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں آئے اور مغلوب ومقتول ہوئے۔ان قاتلین عثمان میں سے بعض بقول بعض مورخین حضرت عثمان کے غلاموں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان کے قتل کے لیے آدمی مقرر کئے اور جہاں جہاں ملے ان کو قتل کیا گیا،اور جو لوگ بچے تھے ان کو عبدالملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیا گیا۔

اب اس اجمال کی تفصیل کے لیے چند باتیں نمبروار ذکر کی جارہی ہیں:

۱- قاتلین عثمان وہ لوگ ہیں جنھوں نے سبائی فتنے سے متاثر ہوکر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی اور بالآخر آپ کو شہید کردیا۔یہ لوگ خلافت اسلامیہ کے مخالف تھے؛اگرچہ ان کی اکثریت بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی معاون وموافق رہی؛لیکن واقعہ تحکیم کے بعد علی الاعلان وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت پر بھی اتر آئے۔وہ تو پہلے ہی سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور ان کو برحق تسلیم کرنے والے اشخاص، نیز حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو ایمان سے برگشتہ سمجھ رہے تھے، تحکیم قبول کر لینے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ہم خیال دیگر صحابہ کو بھی ایمان سے خارج تصور کرنے لگے۔واقعہ صفین کے موقع پر ان کی تعداد بارہ ہزار سے سولہ ہزار کے درمیان تھی یا اس سے کچھ کم تھی۔"أنَّ عليًّا رضي الله عنه لما رجع من الشام بعد وقعة صفين، ذهب إلى الكوفة، فلما دخلها انعزل عنه طائفة من جيشه، قيل: ستة عشر ألفا، وقيل: اثنى عشر ألفا، وقيل: أقل من ذلك". (البداية والنهاية ٧/٢٧٩)

۲- اس جماعت میں سے تین تو شہادت عثمان رضی اللہ عنہ کے وقت ہی آپ رضی اللہ عنہ کے غلاموں کے ہاتھوں مارے گئے۔"ثم تقدم سودان بن حمران بالسيف فمنعته نائلة فقطع أصابعها، فولت فضرب عجيزتها بيده وقال: إنها لكبيرة العجيزة. وضرب عثمان فقتله، فجاء غلام عثمان فضرب سودان فقتله، فضرب الغلامَ رجل يقال له: قترة، فقتله...، فلما خرجوا إلى صحن الدار وثب غلام لعثمان على قترة فقتله، وجعلوا لا يمرون على شيء إلا أخذوه حتى استلب رجل يقال له كلثوم التجيبي، ملاءة نائلة، فضربه غلام لعثمان فقتله، وقُتِل الغلام أيضًا". (البداية والنهاية ٧/١٨٨)

۳- اہل بصرہ میں سے جنھوں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں شرکت کی تھی ان میں سے ستر کے قریب

جنگ جمل سے پہلے ہی حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کے لشکر کے ہاتھوں مارے گئے۔ "فحمِي لذلك جماعةٌ من قومِ قتلة عثمان وأنصارهم، فركبوا في جيش قريب من ثلاث مئة، ومقدمهم حكيم بن جبلة، وهو أحد من باشر قتل عثمان، فبارزوا وقاتلوا...، ثم مات حكيم قتيلًا هو ونحو من سبعين من قتلة عثمان وأنصارهم". (البداية والنهاية ۷/۲۳۲)

۴- واقعہ تحکیم کے بعد جب یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے علاحدہ ہوگئے تو ان کے باطل نظریات کی بنا پر حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کے خلاف قتال کیا اور متعدد جنگی معارضے ہوئے، اور واقعہ نہروان میں تو بہت سے خوارج مارے گئے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے:

"وأقبلت الخوارج يقولون: لا حكم إلا لله، الرَّواح الرَّواح إلى الجنة: فحملوا على الخَيّالة الذين قدمهم عليٌّ، ففرقوهم حتى أخذت طائفة من الخيالة إلى الميمنة، وأخرى إلى الميسرة، فاستقبلتهم الرماة بالنبل، فرموا وجوههم، وعطفت عليهم الخيالة من الميمنة والميسرة ونهض إليهم الرجال بالرماح والسيوف، فأناموا الخوارج، فصاروا صرعى تحت سنابك الخيول، وقُتِل أمراؤهم: عبد الله بن وهب، وحرقوص بن زهير، وشريح بن أوفى، وعبد الله بن سخبرة السلمي، قبحهم الله". (البداية والنهاية ۷/۲۸۸. تاريخ خليفة بن خياط، ص۱۹۷)

امام بخاری اور امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے کہ جنگ نہروان میں قتل ہونے والے خوارج کے بارے میں بعض لوگوں کو شبہ ہوا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حدثنا بأقوام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يرجعون فيه أبدًا حتى يرجع السهم على فُوقه، وإن آية ذلك أن فيهم رجلا أسود مُجَدَّع اليد، إحدى يديه كثدي المرأة، لهاحَلَمَةٌ كحلمة ثدي المرأة حوله سبع هُلبات". پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس شخص کو تلاش کیا جائے وہ انھی مقتولین میں ہوگا؛ چنانچہ جب اسے تلاش کیا گیا تو اسی حلیے کا ایک شخص دوسرے مقتولین کے نیچے دبا ہوا ملا، اس کے ملنے پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "الله أكبر، صدق الله ورسوله" اور دوسرے لوگوں نے بھی نعرہ تکبیر بلند کیا اور اس طرح لوگوں کے دل میں جو قتال سے متعلق اشتباہ تھا ختم ہوگیا۔

(صحيح البخاري، رقم: ۶۱۶۳، و۶۹۳۳. مسند الحميدي، رقم: ۵۹. ومسند الإمام أحمد، رقم: ۶۷۲)

۵- جنگ نہروان کے بعد قبیلہ ناجیہ کے رئیس الحارث بن راشد خارجی نے علم بغاوت بلند کیا اور قبیلہ ناجیہ وغیرہ کے بہت سارے لوگ اس کے ساتھ ہوگئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے معقل بن قیس الریاحی کو ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، انھوں نے بے شمار لوگوں کو قتل کیا اور پانچ سو کو قید کیا۔ "خرج على عليٍّ بعد النهروان رجل

يـقـال لـه: الـحـارث بن راشد الناجي...، وتبع الحارث هذا بشر كثير من قومه – بني ناجية وغيـرهم –وتحيَّزوا ناحيةً، فبعث إليهم عليٌّ معقلَ بن قيس الرماحي في جيش كثيف فقتلهم معـقـل قتلًا ذريعًا وسبى من بني ناجية خمس مئة أهل بيت... وعن أبي الطفيل أن بني ناجية ارتدوا، فبعث إليهم معقلَ بن قيس فسباهم". (البداية والنهاية ٣٠٨/٧)

٦- الحارث بن راشد کے بعد عدی بن حاتم (یہ مشہور صحابی عدی بن حاتم الطائی نہیں)، اشرس بن عوف الشیبانی، الاشہب بن بشر البجلی اور سعید بن نغد التیمی وغیرہ خوارج نے یکے بعد دیگرے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کیا اور یہ سب اپنے ساتھیوں سمیت مارے گئے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: البدایہ والنہایہ (۳۰۸/۷-۳۰۹)

۷- مشہور فتنہ باز اشتر نخعی کے بارے میں ابن کثیر نے لکھا ہے کہ وہ مصر کے راستے میں مرگیا، یا کسی نے اس کو زہر دے دیا۔ "بعث عليٌّ على إمرأة مصر الأشتر النخعي، فسار إليها الأشتر النخعي فلما بلغ القُلزم شرب شربة من عسل فكان فيها حتفه". (البداية والنهاية ٢٥٢/٧)

۸- کنانہ بن بشر کا نام بھی قاتلین میں ہے وہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں مارا گیا۔ "فبعث عمر بن العاص إليه معاوية بن خديج فجاءه من ورائه، وأقبل إليه الشاميون حتى أحاطوا به من كل جانب، فترجَّل عند ذلك كنانة وهو يتلوا وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا الآية ثم قاتل حتى قتل". (البداية والنهاية ٣١٤/٧)

۹- بہت سے خوارج اور ان کے اکثر سرغنہ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بننے سے پہلے ہی مارے جا چکے تھے، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کرلیا ہے؛ لیکن وہ سرے سے ختم نہ ہوئے تھے۔ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو سب سے پہلے آپ نے ان کی سرکوبی کی فکر کی؛ چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سنہ ۴۱ ہجری میں عبداللہ بن ابی الحوسار خارجی کی سرکردگی میں خارجیوں کے ایک گروہ کی سرکوبی کے لیے خالد بن عرفطہ عذری کو اہل کوفہ کی ایک جماعت کے ساتھ روانہ کیا، انھوں نے خارجیوں کا مقابلہ کیا اور ان کا رئیس ابن ابی الحوسار مارا گیا۔ "خرج عليه (أي: معاوية) عبدُ الله بن أبي الحوساء بالنخيلة، فبعث إليه معاويةُ خالدَ بن عرفطة العذري حليف بني زهرة في جمع من أهل الكوفة، فقُتِل ابن أبي الحوساء في جمادى سنة إحدى وأربعين". (تاريخ خليفة بن خياط، ص٢٠٣)

۱۰- ابن ابی الحوسار کے بعد خارجیوں کے ایک دوسرے گروہ -جن کا رئیس حوثرہ بن ذراع تھا- کی سرکوبی کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عوف ابن احمر کو ایک ہزار کے لشکر کے ساتھ روانہ فرمایا اور حوثرہ بن ذراع مارا گیا۔ "لما قُتِل ابن أبي الحوساء خرج حوثرة بن ذراع، فسرع إليه معاويةُ عبدَ الله بن

عوف بن أحمر في ألف، فقُتِل حوثرة". (تاريخ خليفة بن خياط، ص ٢٠٤)

۱۱- اسی طرح فروہ بن نوفل کی قیادت میں خارجیوں کی ایک جماعت کی سرکوبی کے لیے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے -جنھیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کوفہ کا امیر بنایا تھا- حضرت شبث بن ربعی یا معقل بن قیس کو بھیجا اور فروہ بن نوفل قتل کیا گیا۔ "**إن فروة بن نوفل الأشجعي خرج على المغيرة بن شعبة بعد مسير معاوية (من الكوفة)، فوجه إليه المغيرة خيلا عليه شبث بن ربعي، ويقال: معقل بن قيس، فلقيه بشهرزور فقتله"**. (الكامل لابن الأثر ۱۱/۳)

۱۲- شبیب بن بجرہ خارجی جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت میں بھی ابن ملجم کے ساتھ شریک تھا، اس کے مقابلے کے لیے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ نے خالد بن عرفطہ، یا معقل بن قیس کو بھیجا؛ چنانچہ وہ اپنے ساتھیوں سمیت مارا گیا۔ "**كان شبيب مع ابن ملجم حين قتل عليًّا... ، فبعث إليه المغيرة خيلا عليها خالد بن عرفطة، وقيل: معقل بن قيس، فاقتتلوا، فقُتل شبيب وأصحابه"**. (الكامل لابن الأثر ۱۱/۳)

۱۳- سنہ ۴۳ ہجری میں مستورد بن علقمہ خارجی کی سرکردگی میں بہت سے خوارج جمع ہوئے اور انھوں نے مستورد کو امیر المومنین قرار دیا اور اس کی بیعت کر لی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے کوفہ کے امیر حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے معقل بن قیس کو ایک لشکر کے ساتھ ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، ان لوگوں کا خوارج کے ساتھ شدید مقابلہ ہوا، آخر کار خوارج نے بری طرح شکست کھائی۔ "**وقد كانت في هذه السنة – أعني سنة ثلاث وأربعين – وقعة عظيمة بين الخوارج وجند الكوفة..."**. (البداية والنهاية ۲٤/۸) ابن کثیر نے اس واقعے کو بہت تفصیل سے لکھا ہے، اختصار کی خاطر ہم نے بس اتنی سی عبارت پر اکتفا کیا۔

۱۴- عمیر بن ضابی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی پسلی کو شہادت کے بعد توڑا تھا اس کو جیل میں حجاج بن یوسف نے قتل کرایا۔ "**وقد قتل الحجاج فيما بعد عمير بن ضابى هذا**. (البداية والنهاية ۱۹۱/۷)

غرض قاتلینِ عثمان اور خوارج کے فتنہ پرور لوگوں میں سے کچھ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعض غلامون کے ہاتھوں مارے گئے، اور بہت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں قتل ہوئے، جو باقی رہ گئے تھے انھیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مختلف مواقع پر قتل کیا گیا اور ان کے ابھرتے سروں کو کچلا گیا، اور ان میں سے بچے کھچے عبدالملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیے گئے۔ چند واقعات بطور نمونہ ذکر کر دیے گئے ہیں۔ تفصیل کے لیے تاریخ خلیفہ ابن خیاط، الکامل لابن الاثر اور البدایہ والنہایہ میں سنہ ۴۱، اور اس کے بعد خوارج کے ساتھ پیش آنے والے واقعات ملاحظہ فرمائیں۔

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: "**نعم معاوية أرسل في قتل بعضهم، لكن بقي آخرون إلى زمن**

الحجاج، يعني إلى زمن عبد الملك بن مروان حتى قتل آخرهم". (حقبة من التاريخ، ص۷۷)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے لکھا ہے: "وقد أقسم بعض السلف بالله أنه ما مات أحد من قتلة عثمان إلا مقتولا... وقال بعضهم: ما مات أحد منهم حتى جُنَّ". (البداية والنهاية ۱۸۹/۷)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قتال میں حق پر کون تھے؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ، یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ، یا وہ صحابہ جو قتال سے الگ رہے؟:

اگر حق سے مراد یہ ہے کہ قتال میں کون حق پر تھا؟ تو احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال میں وہ صحابہ اقرب الی الحق یا علی الحق تھے جو قتال سے اجتناب کئے ہوئے تھے۔ فتح الباری میں ہے: "وقعد من القتال أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود". (فتح الباري ۵۰/۳)

وفي الصحيحين: "ستكون فِتَنٌ القاعدُ فيها خيرٌ من القائم، والقائمُ فيها خيرٌ من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الساعي". (صحيح البخاري، كتاب المناقب باب علامات النبوة، رقم: ۳۶۰۱. ومسلم كتاب الفتن باب نزل الفتن كمواقع القطر، رقم: ۲۸۸۶)

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: " وفي رواية "أولى الطائفتين بالحق"، فالحديثان ينصّان على أن عليًّا كان أقرب للحق من مخالفيه في الجمل، وكذلك في صفين، ولكن لم يصب الحق كله؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "الأقرب إلى الحق"، "الأولى بالحق" لا أنه على الحق كله، وليس هذا طعنا في عليٍّ رضى الله عنه، ولكن لبيان أن الذين امتنعوا عن المشاركة في الفتنة هم الذين كانو على الحق". الخ. (حقبة من التاريخ، ص۹۵)

دوسری حدیث سے بھی قتال سے اجتناب کرنے والوں کی حقانیت ظاہر ہوتی ہے؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُهلِك الناسَ هذا الحيُّ من قريش". قالوا: فما تأمرنا ؟ قال: "لو أنَّ الناس اعتزلوهم". اس کے بعد مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "هلاك أمتي على يدَي غِلمة من قريش" فقال مروان: غلمةٌ؟ قال أبو هريرة: إن شئت أُسميهم بني فلان، وبني فلان. (صحيح البخاري، رقم: ۳۶۰۴، و۳۶۰۵)

لوگوں کو قریش کا یہ قبیلہ ہلاک کرے گا، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: کاش لوگ ان سے الگ ہو جائیں۔ دوسری حدیث میں ہے کہ میری امت کی ہلاکت قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر ہوگی۔ مروان نے کہا: نوجوان؟ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر میں چاہوں تو ان کا نام لے لوں بنی فلان اور بنی فلان۔

شارحین اس روایت کو بنوامیہ کی مذمت پر محمول کرتے ہیں۔ میرے خیال میں بنو ہاشم اور بنوامیہ مراد ہیں۔ اور جن حضرات نے صرف بنوامیہ کہا وہ دو بنی فلان کے الفاظ کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتا۔ معنی یہ ہوں گے کہ بنوامیہ اور بنو ہاشم کی آپس کی چپقلش کے نتیجے میں امت کی بربادی ہوگی۔ اور اس بربادی پر مصلح الامۃ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے نظر فرمائی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کا دسترخوان بچھا دیا اور امت محمدیہ اس خوان سے خوب متمتع ہوئی اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ پھر چمکا۔ **فجزاه الله تعالى عن جميع الأمة.**

اکثر اکابر اور مصنفین حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برحق اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مجتہد مخطئ کہتے ہیں؛ بلکہ صاحب ہدایہ نے ابواب القضاء میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو جائرین میں شمار کیا ہے، وہ کہتے ہیں: "**ثم يجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم تقلدوه من معاوية رضي الله عنه، والحق كان بيد علي رضي الله عنه**". جور کا کم سے کم مطلب حق سے مائل ہونا ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ اپنے مکتوبات میں لفظ "جائز" کی تاویل کی ہے، اور پھر اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے اجتناب کی تاکید کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

"بعض فقہا کی عبارتوں میں "جور" کا لفظ معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں واقع ہوا ہے اور کہا ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ جور کرنے والے امام تھے۔ تو اس جور سے مراد یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں وہ خلافت کے حق دار نہ تھے، نہ کہ وہ جور جس کا انجام فسق وضلالت ہے؛ تاکہ یہ قول بھی اہل سنت کے اقوال کے موافق ہو۔ استقامت والے لوگ ایسے الفاظ بولنے سے جن سے مقصود کے برخلاف وہم پیدا ہو، پرہیز کرتے ہیں، اور خطا سے زیادہ کہنا پسند نہیں کرتے۔ اور کس طرح جائز ہوسکتا ہے؛ جبکہ صحیح طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حقوق اور مسلمانوں کے حقوق میں امام عادل تھے۔ اور حضرت مولانا جامی نے جو "خطائے منکر" کہا ہے، انھوں نے بھی زیادتی کی ہے۔ خطا پر جو کچھ زیادہ کریں خطا ہے۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/۴۴۰-۴۴۱، مکتوب نمبر: ۲۵۱)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مخطئ کہنے کے تین معانی:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مخطئ کہنے کے تین معنی ہوسکتے ہیں: ۱- دعویٰ خلافت میں، ۲- قتال میں مخطئ تھے، ۳- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے انتقام لینے کی تعجیل اور جلد بازی میں۔

۱- اگر ہم پہلی شق لیں تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابل میں سنہ ۳۷ھ یا ۴۰ھ سے پہلے خلافت کا دعویٰ ہی نہیں کیا؛ بلکہ خود شیعوں کی کتابوں میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: "**وأما الخلافة فلسنا نطلبها**". (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ۳/۱۷۸. مواقف الشيعة للميانجي ۲/۱۴۴. وقعة صفين لابن مزاحم المنقري، ص ۵۲)

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: ''**إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان**''. (كتاب سليم بن قيس الهلالي ۱/ ٤١١)

تاریخ دمشق (۱۳۲/۵۹)، البدایۃ والنہایہ (۱۲۹/۸)، تاریخ الاسلام للذہبی (۳۰۱/۲) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو احق بالخلافۃ سمجھتے تھے۔

یاد رہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے لیے وصی اور متعین نہیں تھے؛ لیکن احق تھے؛ اس لیے جب لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس خلیفہ بنانے کے لیے آئے تو انھوں نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی طرف رہنمائی فرمائی؛ لیکن جب ان دونوں نے انکار فرمایا تو اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔ **الفتنة بين الصحابه لمحمد حسان** میں صفحہ ۱۷۶ سے ۱۷۹ تک یہ بحث ملاحظہ کیجئے۔

۲- اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو قتال میں مخطئ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو محق سمجھتے ہیں، تو قتال میں ان صحابہ کا موقف صحیح تھا جو قتال سے الگ رہے۔ الفتنۃ بین الصحابہ میں مذکور ہے: ''**وكان قد اعتزل هذه الفتنة عدد من الصحابة اعتمادًا منهم على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وسلمة بن الأكوع، وعمران بن حصين، وأسامة بن زيد، وسعيد بن العاص الأموي، وعبد الله بن عمرو بن العاص؛ فإنه خرج طاعة لأبيه وما قاتل، وصهيب الرومي، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو بكرة، وحذيفة، وأبو هريرة رضوان الله عليهم جميعا**''. (الفتنة بين الصحابة، ص ۲۲۹-۲۳۰)

جب حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ''**شهيد يمشي على وجه الأرض**'' (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۳۹) آیا ہے، اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ''**بَشِّرْ قَاتِلَ ابنِ صفيَّة بالنّار**''. (مسند أحمد، رقم: ٦٨١) فرمایا ہے، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بالمقابل فریق کو قتال میں یقینی غلطی کا مرتکب قرار دینا مشکل ہے؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال کی لائن کو چھوڑنے اور مصالحت کی راہ اپنانے پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: ''**إنَّ ابني هذا سيد ولعلّ اللّه أن يُصلِح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين**''. (صحيح البخاري، رقم: ۲۷۰٤) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک قتال پر حضرت حسن کی تعریف فرمائی اور حضرت علی کی تعریف فریق مخالف کے مقابلے میں قتال پر نہیں فرمائی، ہاں خوارج کے مقابلے میں قتال میں حضرت علی برحق تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تعریف فرمائی۔ کذا فی حقبۃ من التاریخ، ص ۹۵۔ اور فتنوں کے زمانے میں بیٹھنے کو بہتر فرمایا ہے؛ **قال النبي صلى الله عليه وسلم: ''القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، فكسِّروا**

قِسيَّكم، وقطِّعوا أوتارَكم، واضربوا سيوفكم بالحجارة، فإن دُخل على أحدكم فليكن كخَير ابنَي آدم". (أخرجه أحمد في مسنده، رقم: ١٧٩٣٠. وأبوداود في الفتن والملاحم، رقم: ٤٢٥٩. وابن ماجه في كتاب الفتن، رقم: ٣٩٦١. والترمذي في كتاب الفتن، رقم: ٢١٩٤)

ابوداود کی روایت میں "الزم بيتَك، وأملك عليك لسانك" آیا ہے۔ (رقم: ٤٣٤٣) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ "إنَّ السعيد لَمن جُنِّب الفتن" فرمایا۔ (سنن أبي داود، رقم: ٤٢٦٣)

سنن ابن ماجہ میں عُدَیسہ بنت اُہبان سے مروی ہے: لمّا جاء عليٌّ بن أبي طالب هاهُنا البصرةَ دخل على أبي فقال: يا أبا مسلم ألا تُعينُني على هولاء القوم؟ قال: بلى فدعا جارية له فقال: يا جارية أخرِجي سيفي، فأخرجته فسلَّ منه قدر شبرٍ، فإذا هو خشب، فقال: إن خليلي وابن عمك صلى الله عليه وسلم عهد إليَّ إذا كانت الفتنة بين المسلمين فأتّخِذ سيفًا من خشب، فإن شئتَ خرجتُ معك، قال: لا حاجة لي فيك ولا في سيفك. (سنن ابن ماجه، باب التثبت في الفتنة، رقم: ٣٩٦٠)

اور صحیح بخاری، باب اثم من عاہد ثم غدر (رقم: ۳۱۸۱) میں حضرت سہل بن حنیف کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اے تحکیم اور صلح کے مخالفین! تم صلح پر راضی ہو جاؤ، اس میں خیر ہوگی، جیسے صلح حدیبیہ میں اللہ تعالی نے خیر رکھی تھی۔

۳- ہوسکتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو محق اور مخالفین کو مخطئین کہنے کی وجہ یہ ہو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تاخیر قصاص اور فی الحال خلافت کے استحکام کے حق میں تھے، جبکہ معاویہ رضی اللہ عنہ جلدی انتقام کے قائل تھے، تقدیم اور تاخیر میں سے ایک کا حق ہونا اور دوسرے کا خطا ہونا تو اللہ تعالی کو معلوم ہے؛ لیکن شاید حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برحق کہنے کی وجوہات وہ ہوں جو خود حضرت علی سے مروی ہیں، جب اکابر صحابہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص لینے کے بارے میں حاضر ہوئے تو ان سے تین باتیں مروی ہیں: ایک یہ کہ قاتلین عثمان کو بہت سارے لوگوں اور قبائل کی مدد میسر ہے، اس لیے فی الحال قصاص یا انتقام لینا مشکل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قصاص یا انتقام لینے سے ایسا فتنہ برپا ہو جائے گا جو پہلے فتنہ کے مقابلے میں سخت ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیا کسی متعین آدمی یا خاص جماعت پر دعوی کریں تو معاملہ آسان ہو جائے گا۔ (سیرت حضرت علی رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع صاحب، ص ۲۳۱ بحوالہ کتب تاریخ) جبکہ فریق ثانی یہ کہہ رہا تھا کہ قاتلین کی تعداد مجہول ہے؛ لیکن ان کے سرغنہ اور سرکردہ افراد معلوم ہیں اور خلیفہ کے ساتھ ان کی موجودگی میں کبھی خلافت مستحکم نہیں ہوسکتی، وہ تو خلافت کے دشمن ہیں، خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی وجہ خلافت عثمانی پر حسد قرار دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تاخیر قصاص کی تشبیہ اس واقعے سے دی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ سے اصنام کی صفائی کو فتح مکہ پر موقوف رکھا، اس سے پہلے نہیں کر سکتے تھے۔ واللہ اعلم۔

محمد بن سیرین فرماتے ہیں کہ جب فتنے نے پر پرزے نکالے تو صحابہ ہزاروں کی تعداد میں موجود تھے؛ لیکن ان میں سو؛ بلکہ تیس بھی جنگ میں شریک نہیں ہوئے۔

"**وقال محمد بن سيرين: "هاجت الفتنةُ وأصحابُ رسول الله صلى الله علہ وسلم عشرة آلاف، فما حضر فيها مئةٌ، بل لم يبلغوا ثلاثين**". (السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم:٧٢٨. وتاريخ المدينة لعمر بن شبة النميري، والبداية والنهاية ٧/ ٢٧٠، فصل في وقعة صفين)

میرے خیال میں حق سے مراد خلافت ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ بے شک اقرب یعنی احق بالخلافۃ تھے؛ صحیح بخاری کی حدیث: "**لا تقوم الساعة حتى تـقتتِل فئتان دعواهما واحدة**"(رقم:٦٩٣٥) میں حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں جماعتوں کی طرف اشارہ ہے اور "**دعواهما واحدة**" کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اسلام کی سربلندی یا دم عثمان کے قصاص لینے کے مدعی ہیں؛ لیکن ایک جلدی اور ایک دیر سے۔

یاد رہے کہ حق کبھی خلافت کے معنی میں آتا ہے، جیسے ایک حدیث کا مضمون ہے کہ خوارج کو وہ شخص قتل کرے گا جو اولی بالحق ہوگا، یعنی خلافت کا زیادہ حقدار ہوگا۔"**تـمـرُق مـارِقةٌ عـنـد فُـرقةٍ مِـن المسلِمِين يقتُلها أولَى الطائفتَين بالحق**". (صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج وصفاتهم،رقم:١٠٦٤) یعنی مسلمانوں کے اختلاف کے وقت ایک فرقہ نکلے گا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق یعنی خلافت کی زیادہ حقدار ہے۔اس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت مراد ہے؛ چنانچہ خوارج نے اطاعت سے انکار کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ نہروان میں انھیں قتل کیا۔

اور جیسے اس خواب میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان ہوا اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کی تعبیر فرمائی اس میں مذکور ہے: "**وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فالحق الذي أنت عليه...**".(صحيح البخاري، رقم:٧٠٤٦) یعنی آسمان سے زمین تک کی رسی کا مفہوم وہ امارت اسلامیہ ہے جو آپ کے پاس ہے آپ کے بعد ایک شخص یعنی ابوبکر اور ان کے بعد ایک شخص یعنی عمر اسے حاصل کریں گے۔ اس میں حق سے بظاہر خلافت مراد ہے۔

بعض حضرات جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے برحق ہونے پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شرکت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "**عـمـار أجـاره الـلّٰـه مـن الشيطان**". (صحيح البخاري، رقم:٣٢٨٧) حضرت عمار کو اللہ تعالی نے شیطان سے پناہ دی ہے۔

لیکن اس بات کی وضاحت ہم کر چکے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے سب سے زیادہ لائق تھے؛ ہاں قتال اور لڑائیوں میں وہ صحابہ برحق تھے جو قتال سے علاحدہ رہے۔حضرت عمار قتال میں شریک ہونے کی وجہ سے

اقرب الی الحق نہیں تھے۔ اور شیطان کی پناہ کا تعلق گناہوں سے ہے، اجتہادی خطا سے نہیں، مجتہد کی خطا شیطانی گناہ نہیں؛ بلکہ باعث ثواب ہے۔

نیز حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور حدیث سے بھی صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج کے برحق ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے، وہ حدیث یہ ہے: **"عمار ما عُرِض عليه أمران إلا اختار الأرشد منهما"**. (سنن ابن ماجه، رقم:١٤٨)

عمار پر دو چیزیں پیش نہیں کی جاتیں، مگر وہ ارشد کو اختیار فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صفین میں وہ زیادہ رشد وہدایت پر تھے۔ اس سے قطع نظر کہ اس کی سند میں عبد العزیز بن سیاہ پر تشیع کا الزام ہے، کما فی التقریب "صدوق يتشيع". یہاں ارشد سے مراد ایسر ہے۔ حاشیہ ابن ماجہ میں اس کی تشریح "أرفق" سے کی ہے۔ یعنی حضرت عمار سب سے آسان چیز کو اختیار کرتے ہیں، جیسے ان پر کفر کے سلسلے میں اکراہ کیا گیا، تو انھوں نے ایمان پر اطمینانِ قلب کے ساتھ کلمہ کفر پر زبان چلائی۔ اس کی تشریح ایک دوسری روایت میں ہے: **قال عمار الدهني عن سالم بن أبي الجعد عن ابن مسعود: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ما خير ابن سمية بين أمرين إلا اختار أيسرهما". رواه الثوري وغيره عنه.** (فيض القدير شرح الجامع الصغير ٧/٢٠)

اور اگر ان دونوں احادیث کی روشنی میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی ہر گفتار و کردار کو برحق کہا جائے تو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں ان کی مخالفت فرمائی، تو کیا اس میں بھی ان کو برحق کہا جائے گا؟! جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا برحق ہونا اظہر من الشمس ہے۔

ترتیبِ خلافت:

(۱) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، (۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ، (۳) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، (۴) حضرت علی رضی اللہ عنہ، (۵) حضرت حسن رضی اللہ عنہ، (۶) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ، (۷) یزید بن معاویہ، (۸) معاویہ بن یزید، (۹) مروان، (۱۰) عبد الملک بن مروان، (۱۱) ولید بن عبد الملک، (۱۲) سلیمان بن عبد الملک، (۱۳) عمر بن عبد العزیز، (۱۴) یزید بن عبد الملک، (۱۵) ہشام بن عبد الملک **إلى آخرهم.**

خلافت علی منہاج النبوۃ تیس (۳۰) سال تک رہی:

اشکال: ترمذی کی روایت ہے: **عن سفينة مرفوعًا: "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم مُلْكٌ بعد ذلك"**. (سنن الترمذي، باب ما جاء في الخلافة، رقم:٢٢٢٦. وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

جواب: دوسری روایات کے ساتھ تطبیق کی خاطر اس روایت میں تاویل کی گئی ہے کہ خلافت علی منہاج النبوۃ ۳۰ سال ہوگی؛ چنانچہ سنن ابی داود میں حضرت سفینہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "خلافة النبوة ثلاثون سنةً، ثم يُؤتي اللّٰهُ الملكَ أو ملكَه مَن يشاء". (سنن أبي داود، باب في الخلفاء، رقم: ٤٦٤٦)

یعنی تیس سال بعد وہ خلافت نہیں ہوگی جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بتلائی ہوئی ہدایات اور عملی طریقے کے موافق ہو، اور یہ تیس برس حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی مدتِ خلافت پر مکمل ہو جاتے ہیں۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کی تکمیل تھی۔

علاوہ ازیں بعض علما نے ترمذی کی سند میں حشرج بن نباتہ اور سعید بن جمہان پر کلام کیا اور یہ بھی کہا کہ یہ صحیح احادیث کے خلاف ہے، جیسے "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيٌّ خلفه نبيٌّ وأنه لا نبيَّ بعدي وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون". (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٥٥) اسی طرح بارہ خلفاء والی روایت کے بھی خلاف ہے۔

حشرج بن نباتہ کے بارے میں میزان الاعتدال میں ہے: "قال أبو حاتم: صالح الحديث لا يحتج به. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال مرة: ليس به بأس. وذكره ابن عدي في كامله وسرد له عدة أحاديث مناكير وغرائب. وقال البخاري: لا يتابع في حديثه– يعني وضعهم الحجارة في أساس مسجده وقال: هؤلاء الخلفاء بعدي". (ميزان الاعتدال ١/٥٥١)

سعید بن جمہان کے بارے میں تہذیب الکمال میں حافظ مزی لکھتے ہیں: "وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال ابن معين: يروي عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره، وأرجو أنه لا بأس به". (تهذيب الكمال ١٠/٣٧٧)

لیکن بعض حضرات حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں راویوں کی بعض ناقدین نے توثیق کی ہے؛ چنانچہ شیخ بشار عواد اور شعیب ارنؤوط نے "تحریر تقریب التہذیب" میں متعدد محدثین سے ان دونوں راویوں کی توثیق نقل کی ہے۔

خلافتِ کاملہ اور عالیہ علی منہاج النبوۃ حضرت علی اور حسن رضی اللہ عنہما پر ختم ہوئی۔ اس کے بعد خلافتِ عادلہ آئی جس کی تفصیل آرہی ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت: ۲ سال، ۳ مہینے
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت: ۱۰ سال، ٦ مہینے
حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت: ۱۲ سال

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت : ۴ سال ۹ مہینے
حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت : ۶ مہینے
مجموعی مدت : ۳۰ سال کامل ہوئے۔

یعنی خلفائے راشدین کی خلافت تیس سال ہے، جس میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت، خلافت علی منہاج النبوۃ کی تکمیل اور تتمہ ہے۔ (۱)

خلفائے راشدین سابقین اولین میں سے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: ﴿ وَالسّٰبِقُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ أَبَدًا﴾. (التوبة: ۱۰۰)

لفظ ”تحتها الأنهار“ میں من تحتها الأنهار سے زیادہ مبالغہ ہے۔ یعنی نہروں پر ان کے بنگلے اور محلات ہوں گے۔

حدیث ”الخلافة في أمتي ثلاثون سنة“ کے علاوہ دوسری احادیث بھی اس باب میں وارد ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت کرتے ہیں: ”كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهم الأنبياءُ، كلّما هَلك نبيٌّ خلَفه نبيٌّ، وإنّه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثُرون“. (صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: ۳۴۵۵).

امام مسلم رحمہ اللہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت کرتے ہیں: ”لا يزال هذا الدينُ عزيزًا مَنِيعًا إلى اثنَيْ عشرَ خليفةً“. (صحيح مسلم، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش، رقم: ۱۸۲۱)

اس حدیث میں بارہ خلفا کی خلافت کو کامیاب خلافت قرار دیا گیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا: ”يا ابن مسعود! هل حدثكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة؟ قال: نعم، كعدة نقباء بني إسرائيل“. (مسند أحمد، رقم: ۳۸۵۹. وفي رواية

---

(۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں: ”قال القاضي: قد توجه هنا سؤالان، أحدهما: أنه قد جاء في الحديث الآخر ”الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكًا“ وهذا مخالف لحديث ”اثني عشر خليفة“ فإنه لم يكن في ثلاثين سنة إلا الخلفاء الراشدون الأربعة والأشهر التي بويع فيها الحسن بن علي، قال: والجواب عن هذا أن المراد في حديث ”الخلافة ثلاثون سنة“ خلافة النبوة، وقد جاء مفسرًا في بعض الروايات ”خلافة النبوة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكًا“ ولم يشترط هذا في الاثني عشر“. (شرح النووي على مسلم ۱۲/۲۰۱. وانظر أيضًا: فتح الباري ۱۳/۲۱۲)

أقول: الخلافة على منهاج النبوة هي التي تكون على طريق النبي والخلفاء الأربعة تمامًا حيث كانوا يكتفون في معائشهم على الكفاف، ولم يكن لهم حرس ولا بوّابون، ولم يفوضوا الخلافة إلى أبنائهم، ومعاوية رضي الله عنه كان مكتفيًا على الكفاف، لكن كانت درجته نازلة عن السابقين.

آخر (رقم: ٣٧٨١): "فقال: اثني عشر، كعدة نقباء بني إسرائيل")

خلافت کی تین قسمیں:

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ''ازالۃ الخفاء'' میں، اوران کی اتباع میں مولانا عبدالشکور لکھنوی، مولانا ظفر احمد عثمانی اور دیگر حضرات نے خلافت کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں ۔ میں ان تینوں اقسام کا خلاصہ بعض لفظی تبدیلیوں کے ساتھ پیش کرتا ہوں؛ تا کہ قارئین حضرات خلافت کے درجات کو ذہن نشین فرمالیں:

۱- خلافت راشدہ خاصہ، یا کاملہ:

یہ خلافت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے شروع ہو کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اختتام پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس خلافتِ کاملہ کی طرف احادیث میں اشارات موجود ہیں۔ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ''إنّ النبيَّ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال ذات یوم: من رأی منك رؤیا؟ فقال رجل: أنا رأیتُ کأنّ میزانًا نزل من السماء فوُزِنت أنت وأبو بکر فرجحت أنت بأبي بکر، ووُزِن أبو بکر وعمر فرجح أبو بکر، ووُزِن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رُفِع المیزان، فرأینا الکراهیة في وجه رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم''. هذا حدیث حسن. (سنن الترمذي، أبواب تعبیر الرؤیا، رقم:٢٢٨٧)

دکتور بشار نے تعلیق میں لکھا ہے: أخرجه أبو داو (٤٦٣٤)، والنسائي في فضائل الصحابة (٣٣). وانظر تحفة الأشراف ٤١/٩ (١١٦٦٢)، والمسند الجامع ٥٨٨/١٥ (١١٩٧٠). وأخرجه أحمد (٤٤/٥ و٥٠)، وأبو داود (٤٦٣٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣٣٤٨) من طریق عبد الرحمن بن أبو بکرة عن أبیه. وانظر المسند الجامع ٥٨٧/١٥-٥٨٨ (١١٩٦٩).

ایک شخص نے اپنا خواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا: جیسے ایک ترازو اتاری گئی جس کے ایک پلڑے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وزن بھاری ہوا، پھر ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو ابوبکر رضی اللہ عنہ بھاری ہو گئے، پھر عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھاری ہو گئے، پھر ترازو اٹھالی گئی۔ پس ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے پر غم اور پریشانی کے آثار دیکھے۔

پریشانی کا سبب شاید یہ ہوگا کہ میزان معیار ہوتا ہے، یعنی خلافت کا جو معیار حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے تک ہوگا بعد میں وہ معیار نہیں رہے گا اور خلافت خاصہ ختم ہو جائے گی اور باطل کے مٹانے کی جگہ مسلمان آپس

میں دست وگریباں ہوں گے اور کچھ مدت کے لیے اسلامی فتوحات کا سلسلہ بھی رک جائے گا۔ یہ وہی خلافت ہے جس کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ خلافت خاصہ کہتے ہیں۔ اور دوسری حدیث سے بھی اس خلافت خاصہ کاملہ کی تائید ہوتی ہے؛ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"كُنَّا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدًا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نُفاضل بينهم"**. (صحيح البخاري، باب مناقب عثمان، رقم:٣٦٩٧)

اور ابن ابی عاصم نے "السنة" (١١٩٦) میں سند صحیح کے ساتھ یہ اضافہ بھی روایت کیا ہے: **"فيبلغ ذلك النبيَّ صلى الله عليه وسلم فلا ينكره"**.

شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت مسلم ہے؛ لیکن ان تین حضرات کی شان شروع ہی سے نرالی تھی جس کا ظہور بعد میں خلافت راشدہ خاصہ کی صورت میں ہوا۔

۲- خلافت راشدہ عامہ یا عالیہ:

حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے ثلاثہ کے بعد خلافت کے لائق تھے۔ وہ مہاجرین اولین میں سے تھے۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں صعوبتیں اور تکلیفیں برداشت کی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادی کے شرف کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سایۂ شفقت میں پلے تھے۔ سیرت کی کتابوں میں مرقوم ہے کہ ہجرت کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بستر پر آرام کیا اور امانتوں کی واپسی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سپرد فرمائی۔ غزوات میں شرکت فرمائی اور خیبر کے آخری قلعہ قموص کی فتح کی بشارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے سنائی کہ وہ فتح حاصل کریں گے۔ بیعت رضوان میں شامل رہے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرح کاتب وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل رہا۔ عشرہ مبشرہ میں شامل تھے۔ سنہ ۹ ہجری میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ امیر الحج تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اعلان حق پر مامور تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات میں تیمارداری کا شرف حاصل رہا ہے۔ غسل نبوی میں شامل تھے۔ تفصیل سیرۃ علی المرتضی لمولانا محمد نافع (ص ۴۱۹-۴۲۰) میں دیکھ لیں۔

آیت تمکین کے پیش نظر حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے راشدین میں شامل ہیں؛ کیونکہ آیت تمکین میں مہاجرین خلفا کے ساتھ دین کی تمکین کا وعدہ ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ مہاجر تھے؛ ﴿**اَلَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوَاتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ. اَلَّذِيْنَ إِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ وَأَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْأُمُوْرِ**﴾. (الحج: ٤٠-٤١)

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾. (النور: ۵۵)

اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت خلافتِ راشدہ عالیہ ہے، ان کے عہد خلافت میں اگر چہ فتوحات کا سلسلہ رک گیا تھا؛ لیکن خوارج کی سرکوبی اور سنہ ۴۰ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت میں یہ امور مذکور تھے: ملک عراق اور اس کے ملحقات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس رہیں گے، ملک شام اور اس کے ملحقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس رہیں گے۔ کوئی بھی فریق دوسرے پر فوج کشی نہیں کرے گا اور قتال سے گریز کریگا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مصالحت کے گواہوں میں شامل تھے۔ (سیرت علی المرتضی بحوالہ کتب تاریخ ص ۴۱۲)

اس کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا تتمہ تھی؛ بلکہ ابراہیم علی شعوط نے ایک حوالہ نقل کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا تھا اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حوالے فرما کر وہ قابل قدر کارنامہ انجام دیا جس کے بعد امت ایک مرکز پر متفق ہوگئی اور فتوحات کا نورانی دور شروع ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مصالحت کی بلند الفاظ میں تعریف فرمائی؛ قال: "إنَّ ابني هذا سيد ولعلّ اللّٰه أن يُصلِح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين". (صحيح البخاري، رقم: ۲۷۰٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریق کو عظیم الشان اور اللہ تعالیٰ کا کامل تابعدار فرمایا۔ "مسلمین" کامل تابعدار کے معنی میں ہے، جیسے: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (البقرة: ۱۳۱) جب ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تابعدار بنو، انھوں نے کہا: میں رب العالمین کا تابعدار رہوں۔

خوارج کا قتل اور ان میں اس شخص کا قتل جس کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا کارنامہ ہے۔ جب ذوالخویصرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی، پھر ابوسعید فرماتے ہیں: "فأشهد أني سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وأشهد أن علي بن أبي طالب رضي اللّٰه عنه قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل، فالتُمِس، فوُجد، فأُتي به، حتى نظرت إليه على نعت النبي صلى اللّٰه عليه وسلم الذي نعت". (رواه مسلم، رقم: ۱۰٦٤)

۳- خلافت عادلہ:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت عدل وانصاف اور تقوی وخوف الٰہی پر مبنی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے وحی کی کتابت اور مراسلات اور ان کے جوابات کا کام حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد فرمایا۔

سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں: **ما رأيتُ أحدًا بعد عثمان أقضى بحق من صاحب هذا الباب يعني معاوية**. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۶۱/۵۹)

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "**ما رأيتُ أحدًا أحقَّ بالملك من معاوية**". (أنساب الأشراف للبلاذري ۴۸/۵)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت اجماع صحابہ کی بنا پر برحق اور درست ہے؛ البتہ آپ کی خلافت سابق خلفا کی خلافت سے کم درجے کی ہے۔ آپ نے مرورِ زمانہ کی وجہ سے لوگوں کی ہمتوں میں قصور آنے کے باعث مباحات میں توسع اختیار کیا؛ جبکہ سابق خلفا نے ان امور سے بھی اجتناب برتا ہے۔ اور فرق مراتب کوئی قبیح یا قابل مذمت چیز نہیں، مراتب کا فرق تو ملائکہ اور انبیا میں بھی پایا جاتا ہے۔ ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾. (البقرة:۲۵۳)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت، خلافت تھی یا ملوکیت؟:

خلافت اس حکومت کو کہتے ہیں جس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہو۔ اور ملوکیت اس حکومت کو کہتے ہیں جس میں قانون سازی کا حق سربراہ حکومت یا قوم کے نمائندوں کو ہو اور اس میں شاہانہ کروفر ہو۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خلافت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: خلافت وہ ریاست عامہ ہوتی ہے جو دینی علوم کو رائج کرنے، ارکان اسلام کو قائم رکھنے، جہاد اور اس کے متعلقات یعنی لشکروں کی ترتیب اور مجاہدین کو وظائف دینے، مالِ غنیمت تقسیم کرنے، قاضیوں کو مقرر کرنے، سزائے جرم کے اجرا اور مظالم کے دور کرنے میں، نیز اچھے کاموں کا حکم دینے اور برائیوں سے روکنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کی حیثیت سے ان امور کو انجام دے۔ (ازالۃ الخفاء ۱۳/۱)

اس تعریف کی رو سے خلافت بنی امیہ اور خلافت بنی عباس بھی علی فرق المراتب یہ سب خلافتیں ہی ہیں، ان کا دستور اور آئین اسلامی تھا اور ان میں اسلامی قانون ہی رائج رہا؛ اگرچہ بعض ادوار میں اس قانون کی ترویج میں کمزوری پائی جاتی رہی۔ تاریخی ادوار کے اعتبار سے دیلمی، تاتاری، مغل وغیرہ بادشاہ مختلف ممالک پر جب حکمران ہوئے تو اس وقت سے خلافت سے ہٹ کر ملوکیت مسلمانوں میں درآمد ہوئی۔ دیلمی اور آل بویہ تو شیعہ اور رافضی تھے، انھوں نے دیدہ دانستہ اسلامی آئین وضوابط کو بدل ڈالا۔ تاتاری، مغل وغیرہ ذاتی طور پر تو مسلمان ہو گئے اور ان کی سلطنتیں قائم تھیں؛ لیکن انھوں نے اسلامی آئین کی ترویج نہیں کی؛ بلکہ انھوں نے اپنی سابق حکومتوں کے دستور جو چلے آ رہے تھے ان ہی کو قائم رکھا۔ اس طرح خلافت متروک ہو کر ملوکیت نے رونمائی کی

اور ایک مدت کے بعد شہنشاہیت کی یہ صورتیں سامنے آئیں۔ تفصیل کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع ملاحظہ فرمائیں۔

ہاں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں رومیوں کو مرعوب کرنے اور جاسوسوں سے حفاظت کی خاطر کچھ شاہانہ کروفر کی جلوہ نمائی ہوئی جس کا ذکر ہم نے دوسری جگہ اشکالات کے جوابات میں کر دیا ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں بعض روایات:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں۔ یہ بات درست نہیں، چند روایات یہ ہیں:

١-عن عبد الرحمن بن أبي عُمَيرة وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاوية: "اللّٰهم اجعله هادِيًا مَهدِيًّا واهدِ به". (سنن الترمذي، باب مناقب معاوية بن أبي سفيان، رقم: ٣٨٤٢) ابو حاتم رازی نے کہا کہ عبدالرحمٰن نے یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی؛ لیکن شیخ دکتور بشار نے اس حدیث کی تعلیق میں لکھا ہے: "لكن البخاري ساق هذا الحديث في تاريخه الكبير، وقد صرح فيه عبد الرحمن بالسماع".

٢- صحیح بخاری میں ہے: "أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا". (رقم: ٢٩٢٤)

میری امت کا پہلا لشکر جو بحری جہاد کرے گا اس نے اپنے لیے جنت کو واجب کرلیا۔ یہ حدیث صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب ما قیل فی قتال الروم میں ہے۔

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر دونوں نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے: "قال المهلب: في هذا الحديث منقبة لمعاوية؛ لأنه أول من غزا البحر". (فتح الباري ٦/١٠٢. عمدة القاري ١٤/٢٩٣)

٣-عبدالرحمٰن بن ابی عمیرہ سے دوسری حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: "اللّٰهم علمه الكتاب والحساب وقِهِ العذاب". (مجمع الزوائد ٩/٥٩٤) امام ذہبی نے تاریخ اسلام میں لکھا ہے: "هذا الحديث رواته ثقات؛ لكن اختلفوا في صحبة عبد الرحمن، والأظهر أنه صحابي". (٢/٣٠٩)

٤-عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللّٰهم علِّم معاوية الكتابَ والحسابَ وقِهِ العذاب". (مسند أحمد، رقم: ١٧٥٢. صحيح ابن خزيمة، رقم: ١٩٣٨. صحيح ابن حبان، رقم: ٧٢١)

٥- عن ابن عباس عن معاوية قال: "قصَّرتُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

بِمِشْقَصٍ". (صحيح البخاري، رقم: ١٧٣٠)

مذکورہ روایت کے بارے میں عطار (شاگرد ابن عباس) نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ یہ روایت صرف حضرت معاویہ سے مروی ہے، تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "ماكان معاوية على رسول الله صلى الله عليه وسلم متهما". (مسند أحمد، رقم: ١٦٩٣٨، وهو حديث صحيح)

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے انھیں فقیہ فرمایا؛

٦- قيل لابن عباس: هل لك في أمير المؤمنين معاوية، فإنه ما أوتر إلا بواحدة؟ قال: "أصاب، إنه فقيه". (صحيح البخاري، رقم: ٣٧٦٥)

اور بعض کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: "أصاب أي بنيَّ! ليس منا أحد أعلم من معاوية". (مصنف عبد الرزاق، رقم: ٤٦٤١. السنن الكبرى للبيهقي ٢٦/٣. معرفة السنن والآثار ٢٣٢/٤. مسند الشافعي، رقم: ٣٩٤)

٧- عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: لما كان يوم أم حبيبة من النبي صلَّى الله عليه وسلم، دقَّ الباب داقٌّ، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: انظروا من هذا؟ قالوا: معاوية. فقال: ائذنوا له. ودخل وعلى أذنه قلم له يخط به، فقال: ما هذا القلم على أذنك يا معاوية؟ قال: أعددته لله ولرسوله. قال: جزاك الله عن نبيك خيرا، والله ما استكتبتُك إلا بوحي من الله عزَّ وجلَّ، وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بوحي من الله عزَّ وجلَّ، كيف بك لو قد قمَّصك الله قميصًا؟ يعني الخلافة، فقامت أم حبيبة وجلست بين يديه، فقالت: يا رسول الله! وإنَّ الله مقمِّصٌ أخي قميصًا؟ قال: نعم، ولكن فيه هنات وهنات وهنات. فقالت: يا رسول الله فادعُ له، فقال: اللهم اهده بالهدى، وجنبه الردى، واغفر له في الآخرة والأولى". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ١٨٣٨. في إسناده السري بن عاصم، وهو ضعيف. وكذا في مجمع الزوائد ٣٥٦/٩).

وعن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص: "أن معاوية أخذ الإداة بعد أبي هريرة يتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم بها، واشتكى أبو هريرة، فبينما هو يوضئ رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع رأسه إليه مرة أو مرتين وهو يتوضأ، فقال: "يا معاوية! إن وُلِّيْتَ أمرًا فاتق الله واعدل". قال: فما زلت أظن أني مبتلًى بعمل لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ابتُلِيتُ". (مسند أحمد، رقم: ١٦٩٣٣. ومسند أبي يعلى، رقم: ٧٣٨٠. ولفظه: "حتى وُلِّيتُ". قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٨٦/٥): رواه أحمد وهو مرسل ورجاله رجال الصحيح. ورواه أبو يعلى عن سعيد عن معاوية فوصله،

ورجاله رجال الصحيح".

وعن عبد الملك بن عمير قال معاوية: ما زلت أطمع في الخلافة منذ قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم "يا معاوية، إنْ ملكتَ فأحسِنْ" . (مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأمراء، رقم:٣١٣٥٨. والمعجم الكبير للطبراني، رقم:١٦٢١٢. دلائل النبوة للبيهقي ٤٤٦/٦. وقال: لهذا الحديث شواهد)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں حکومت چلانے کی اہلیت اور آپ کے عہد زریں کی فتوحات:

ابن کثیر نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیا اور یہ کہا کہ ابن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص مجھ سے بہتر ہیں؛ لیکن امید ہے کہ میں حکومت چلانے میں عوام کے لیے سب سے زیادہ مفید ہوں اور دشمن پر ضرب لگانے میں سب سے ماہر ہوں اور نفع پہنچانے میں سب سے اچھا ہوں۔(أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص ٢١٧).

اللہ تعالی نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے فتوحات اسلامیہ اور اسلامی شریعت نافذ کرنے کے سلسلے میں بہت کام لیا، خراسان، ترکستان، سجستان، طبرستان، سمرقند و بخاری وغیرہ کی فتوحات ان کے عہد زریں میں ہوئیں، یورپ میں روڈس قلعہ کی اور دیگر قلعوں کی فتوحات ہوئیں۔ بلاد افریقہ کی فتوحات، قیروان، جلولا، فتح قرطاجنہ جو افریقہ میں واقع ہے انھیں کے عہد زریں کی مرہون منت ہے۔

علامہ ذہبی فرماتے ہیں: **"ثم بعد الأربعين صار ملك الدنيا تحت حكمه من حدود بخارى إلى قيروان من المغرب، ومن أقصى اليمن إلى حدود قسطنطينية، وذلك إقليم الحجاز، واليمن، والشام، ومصر، والمغرب، والعراق، والجزيرة، وإرمينية، والروم، وفارس، وخراسان، والجبال، وماوراء النهر"**. (دول الإسلام ٥٣/١)

انھوں نے نہروں اور چشموں کا انتظام کرایا۔ اتباع سنت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر ان کا مشن تھا۔ ان امور کی تفصیلات کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع صاحب کا مطالعہ کیجیے۔

بعض روایات سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت کے ظالمانہ ملوکیت ہونے پر استدلال اور اس کے جوابات:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں برسرمنبر یہ الزام دُہرایا جا رہا ہے کہ خلافت ختم ہونے کے بعد وہ ظالمانہ ملوکیت کے بانی ہیں اور "**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يكون ملكا**" اور اس کے ساتھ **عضوضًا** کا لفظ بھی لگایا جا رہا ہے اور عضوض کے معنی کاٹنے والی ظالمانہ حکومت کے کئے جاتے ہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کا اولین مصداق قرار دیا جاتا ہے۔

جواب:

(۱) اس حدیث پر دوسری جگہ بحث گزر چکی ہے، تاہم فائدہ کی تکمیل کے لے یہاں بھی کچھ ملخص معروضات پیش کئے جاتے ہیں:

۱- یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ **"الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا". مسند أحمد، رقم: ٢١٩١٩. سنن الترمذي، رقم: ٢٢٢٦. سنن أبي داود، رقم: ٤٦٤٦. السنن الكبرى للنسائي، رقم: ٨٠٩٩. صحيح ابن حبان، رقم: ٦٩٤٣. دلائل النبوة للبيهقي ٦/٣٤١** وغیرہ میں موجود ہے۔ ان سب کی اسانید میں سعید بن جہمان ہے، جس کی بعض نے توثیق کی ہے؛ لیکن بہت سارے ناقدین رجال نے اس کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل میں " **شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به**" لکھا ہے۔ المغنی فی الضعفاء للذہبی میں "**شيخ لا يحتج به**" لکھا ہے۔ امام بخاری نے "**وفي حيدثه عجائب**" لکھا ہے۔ تہذیب التہذیب میں یحییٰ بن معین نے "**روى عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره**" لکھا ہے۔ اور ساجی نے کہا ہے: "**لا يتابع على حديثه**".

۲- اس مشکوک روایت میں خلافت کو ۳۰ سال کے اندر محدود کیا گیا؛ جبکہ صحیح روایات میں خلفا کی کثرت کو بیان کیا گیا ہے؛ "**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون**". (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٥٥. صحيح مسلم، رقم: ١٨٤٢)

وعن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة ". (صحيح مسلم، رقم: ١٨٢١)

وعن جابر عن سمرة قال: انطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعي أبي فسمعته يقول: " لا يزال هذا الدين عزيزا منيعا إلى اثني عشر خليفة". فقال كلمة صمَّنيها الناس، فقلتُ لأبي: ما ذا قال؟ قال: "كلهم من قريش". (صحيح مسلم، رقم: ١٨٢١)

۳- اس روایت کی وجہ سے بعض لوگ ملوکیت کو قبیح قرار دیتے ہیں؛ جبکہ بادشاہی اچھی بھی ہوتی ہے؛ قرآن کریم میں ﴿إِنَّ اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوْتَ مَلِكًا﴾. (البقرة: ٢٤٧) اللہ تعالی نے طالوت کو آپ کا بادشاہ مقرر کر کے بھیجا۔ دوسری جگہ ملوکیت کو نعمت قرار دیا؛ ﴿وَإِذْ قَالَ مُوْسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوْكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ

الْعَالَمِيْنَ﴾. (المائدة: ۲۰) داود علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالی بطور احسان فرماتے ہیں: ﴿وَآتَاهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَآءُ﴾. (البقرة: ۲۵۱) اور اللہ تعالی نے قرآن کریم میں سلیمان علیہ السلام کی حکومت کو ملوکیت قرار دیا ہے؛ ﴿وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ﴾. (البقرة: ۱۰۲)

۴-اس حدیث میں ملوکیت (یہ لفظ مولانا مودودی صاحب کی ایجاد ہے) کو بعض لوگ ناقص اور قبیح قرار دیتے ہیں؛ جبکہ دوسری صحیح حدیث میں اس کو رحمت قرار دیا گیا؛ "حدثنا أحمد بن نضر العسكري حدثنا سعيد بن حفص النفيلي حدثنا موسى بن أعين عن ابن شهاب (والصحيح أبو شهاب موسى بن نافع الأسدي) عن فطر بن خليفة عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون إمارة ورحمة، ثم يتكادمون عليه تكادم الحمر" . (رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم: ۱۱۱۳۸. وقال الهيثمي: رجاله ثقات).

اس روایت میں خلافت کے بعد امارت کو رحمت فرمایا گیا؛ اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت تو رحمت کا خزانہ بن جائے گی۔

۵-اس روایت میں سعید بن جہمان کے یہ اضافے بھی شامل ہیں: " قال سعيد بن جهمان: قلت لسفينة: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك". (سنن الترمذي، رقم: ۲۲۲۶) اور مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ اضافہ بھی ہے: "وأول الملوك معاوية". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۷۱۵۷)

آپ اندازہ لگائیں کہ یہ الفاظ سعید بن جہمان کے عجائب وغرائب نہیں تو اور کیا ہیں؟!

جبکہ سنن ابی داود (رقم: ۴۶۴۶) اور بیہقی کی دلائل النبوۃ (۳۴۱/۶) میں ہے: "قال سعيد، قلت لسفينة: إن هؤلاء يزعمون أن عليًّا لم يكن بخليفة، قال: كذبت أستاه بني الزرقاء، يعنى بني مروان".

اور مسند الرویانی (رقم: ۶۶۲) میں ہے: "فقلت: لا يعدون سني علي، فقال: كذبت أستاه بني الزرقاء".

اور لالکائی کی شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ (رقم: ۲۶۵۵) کی روایت میں ہے: "إن بعض الناس لا يعدون سني عليٍّ. قال: كذبت أستاه بني الزرقاء".

ان روایات میں ابو داود، بیہقی، رویانی اور لالکائی کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ بنو امیہ میں سے جو لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ماہ وسال کو خلافت حقہ سے نکالتے ہیں اور اس کی جگہ بنو امیہ کی خلافت کو برحق سمجھتے

ہیں، اس بات کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہے کہ یہ بات ان کے منہ سے نہیں؛ بلکہ ان کے مقعد سے نکلی، یعنی بے محل اور بے جا ہے۔

لیکن ترمذی اور مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں جو بات مذکور ہے کہ بنو امیہ کہتے ہیں کہ خلافت ہمارے اندر ہے اور حضرت سفینہ نے کہا کہ ''نیلی آنکھوں والی عورت کی اولاد غلط بیانی کرتی ہے، وہ بہت برے حکمران یا جابر بادشاہ ہیں، اور حضرت معاویہ ان میں سب سے پہلے بادشاہ ہیں''۔ان الفاظ کا ظاہری مطلب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت اور حکومت کا استخفاف اور تحقیر ہے۔اگر یہی مطلب ہے تو یہ سعید بن جہمان کی وہ لن ترانیاں اور عجائب ہیں جن کے بارے میں آپ محدثین کی آرا، پڑھ چکے ہیں کہ سعید بن جہمان ایسی باتیں روایت کرتے ہیں جن کی ہوا بھی دوسروں کو نہیں لگی۔

نیز ترمذی کی روایت میں سعید بن جہمان کے شاگرد حشرج بن نباتہ ہیں جن کو نسائی نے **لیس بالقوي** کہا اور ابوحاتم نے **یکتب حدیثه و لا یحتج به** کہا، اور ان کی یہ روایت ابوداود، بیہقی اور لالکائی وغیرہ کے خلاف ہے؛ اس لیے مقبول نہیں۔

اور ابوداود اور بیہقی کی روایت میں سفینہ نے اس جماعت کی مخالفت کی جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا استخفاف کیا اور حشرج والی روایت میں بنو امیہ کی پوری خلافت کو نشانہ تنقید بنایا گیا؛ جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صلح کے بعد متفقہ اور اجماعی خلافت بن گئی تھی۔اور خود حضرت سفینہ رضی اللہ عنہ جنھوں نے حجاج کے زمانے میں وفات پائی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دست گرفتہ اور گرویدہ تھے۔

۶- اگر اس متکلم فیہ حدیث کی وجہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت کو ملوکیت میں شامل کیا جائے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ چونکہ روم کے پڑوس میں رہتے تھے؛ اس لیے رومیوں کو مرعوب کرنے اور ان کے وفود کے آنے کی وجہ سے ان کی حکومت میں کچھ شاہانہ شان نمایاں تھی جو سابقہ خلفائے راشدین میں نہیں تھی۔

البدایہ والنہایہ میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ شام تشریف لے گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان سے ملاقات کے لیے اس حال میں گئے کہ ان کے ساتھ محافظین کا ایک جلوس تھا اور ان کی تشریف آوری میں شان وشوکت نمایاں تھی۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ شان وشوکت اور کروفر اور یہ جلوس آپ کے ساتھ ہے؟ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جی ہاں۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ آپ کے دروازے پر ضرورت مند لوگ انتظار کرتے رہتے ہیں، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ہاں میں جواب دیا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وجہ پوچھی کہ تم کیوں ایسا کرتے ہو؟ میرا جی چاہتا ہے کہ آپ کو یہاں سے تا حجاز پیدل سفر کا حکم

کروں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حضرت ہمارے علاقے میں دشمن کے جاسوس بکثرت آتے رہتے ہیں، ان سے حفاظت اوران پر رعب ودبدبہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں آپ جو حکم فرمائیں اس کو بجالایا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نہ حکم دیتا ہوں اور نہ منع کرتا ہوں۔

حافظ ابن کثیر کی عربی عبارت ملاحظہ کیجئے: ''لما قدِم عمر بن الخطاب الشامَ تلقّاه معاويةُ في موكِب عظيم فلمّا دنا من عمر، قال له: أنت صاحب الموكب؟ قال: نعم يا أميرَ المؤمنين. قال: هذا حالك مع ما بلغني من طول وقوف ذوي الحاجات ببابك؟ قال: هو ما بلغك من ذلك. قال: ولم تفعل هذا؟ لقد هممتُ أن آمرك بالمشي حافيًا إلى بلاد الحجاز، قال: يا أمير المؤمنين! إنَّا بأرضٍ جواسيسُ العدوِّ فيها كثيرة، فيجب أن نظهر من عز السلطان ما يكون فيه عز للإسلام وأهله ونرهبهم به، فإن أمرتني فعلتُ وإن نهيتني انتهيتُ... فقال له عمر رضي الله عنه: لا آمرك ولا أنهاك. (البداية والنهاية ۸/ ۱۲٤ في ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

۷- عضوض کا لفظ بیہقی کی سنن کبری (رقم:۱۶۴۰۷)، مسند ابی یعلی (رقم:۸۷۳)، طبرانی کی المعجم الکبیر (رقم:۳٦۷)اورابن عبدالبر کی التمہید (۱۴/ ۲۴۵) میں ہے: عن أبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل بدأ هذا الأمر نبوةً ورحمةً ثم كائنٌ خلافةً ورحمةً، ثم كائنٌ مُلكًا عَضُوضًا، ثم كائنٌ عُتُوًّا وحربةً وفسادًا في الأمة...إلى آخر الحديث.

اس روایت کی سند میں لیث بن ابی سلیم متروک راوی ہے، جس کے بارے میں تقریب التہذیب میں ہے: ''صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فتُرك''.

نیز صفحہ۷۲ پر طبرانی کی صحیح روایت گزری ہے، جس میں خلافة ورحمة کے بعد إمارة ورحمة ہے۔ اس جملے کو لیث بن سلیم ضعیف ومتروک نے چھوڑ دیا، ہم اس ٹکڑے کا اضافہ کردیں گے اور یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حکومت کو شامل ہوگا۔

بارہ خلفا کا شمار اور ترتیب:

جس حدیث میں بارہ خلفا کا ذکر ہے، اس کے بارے میں علما کے بہت سے اقوال ہیں کہ مسلسل مراد ہیں، یا غیر مسلسل، اگر مسلسل ہوں تو خلفائے بنوامیہ مراد ہیں یا ان کے علاوہ بھی مراد ہیں؟

اگر خلفائے بنوامیہ مراد ہوں تو ان کی تعداد ۱۴ یا ۱۳ ہوگی، اگر ۱۴ ہوں تو معاویہ بن یزید کو نکالنے کے بعد؛

کیونکہ وہ طالب خلافت نہیں تھے اور ایک قول کے مطابق ۴۰ر دن خلیفہ رہے، اور آخری خلیفہ مروان بن محمد جس کی خلافت اضطرابات کی شکار تھی کے نکالنے کے بعد ۱۲ ارہ جائیں گے۔

لیکن بے تکلف بات یہ ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مسلسل خلافت لیں اور عمر بن عبدالعزیز پر ختم کریں؛ کیونکہ ان کے بعد مضبوط اور پرفتوح خلافت نہیں رہی تھی، تو تعداد یوں ہے:

(۱) ابوبکر رضی اللہ عنہ، (۲) عمر رضی اللہ عنہ، (۳) عثمان رضی اللہ عنہ، (۴) علی رضی اللہ عنہ، (۵) حسن رضی اللہ عنہ، (۶) معاویہ رضی اللہ عنہ، (۷) یزید بن معاویہ، (۸) مروان بن الحکم، (۹) عبد الملک بن مروان، (۱۰) ولید بن عبد الملک، (۱۱) سلیمان بن عبدالملک، (۱۲) عمر بن عبدالعزیز۔

اس میں معاویہ بن یزید کو شمار نہیں کیا گیا؛ کیونکہ وہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور جلد ہی مستعفی ہو گئے تھے۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت ایک پل کی مانند تھی، حضرت علی کی خلافت کا تکملہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کر کے ان کی خلافت کے استحکام کا مقدمہ تھا۔ ان کی مصالحت کا شاندار کارنامہ ماقبل اور مابعد کے ساتھ مل جاتا ہے۔

اور عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کو نہیں شمار کیا گیا؛ کیونکہ ان کی امارت محدود تھی اور ان کے دعوی خلافت سے پہلے عام لوگ اور صحابہ یزید سے بیعت کر چکے تھے؛ ہاں یزید کے انتقال کے بعد بقول بعض مورخین ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے اہل حجاز و اہل عراق نے بیعت کی تھی۔" **فبايعه (أي: عبد اللّٰه بن الزبير) أهل تهامة والحجاز باستثناء عبد اللّٰه بن عباس ومحمد بن الحنفية، ثم طرد عمال يزيد من مكة والمدينة .**
(التاريخ الإسلامي الوجيز ،ص ١٢٠ . وانظر الأخبار الطوال للدينوري، ص ٢٦٤)

"عبد اللّٰه بن الزبير وكان يسيطر على الحجاز والعراق". (التاريخ الإسلامي الوجيز ،ص١٢٣).

"ودعا ابن الزبير سنة مقتل الحسين إلى نفسه بالخلافة بمكة، واشتعلت الحرب بينه وبين يزيد، وأمر يزيد قائد جيوشه مسلم بن عقبة أن يجعل طريقه على المدينة وأن لا يحاربهم إلا أن حاربوه، فخرج أهل المدينة لحربه فظفر بهم، وقيل: إنه أباحها ثلاثة أيام. ثم سار إلى مكة فمات مسلم بن عقبة، فتولى إمارة الجيش الحصين بن نمير السكوني فحاصر مكة، فورد الخبر بموت يزيد، وذلك سنة أربع وستين، وله تسع وثلاثون سنة، وكانت خلافته ثلاث سنين وتسعة أشهر، فقام بالأمر بعده ابنه معاوية يوم موت أبيه فخلع نفسه بعد أربعين ليلة، وقام بالأمر بعده مران بن الحكم، واستقام بالخلافة عشرة أشهر، فقتلته زوجته وهو ابن ثلاث وثمانين سنة، فقام بعده ابنه عبد الملك بن مروان ". (أغاليط المؤرخين ، ص٩٨)

یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت توڑنے پر عبداللہ بن مطیع کو تنبیہ فرمائی؛ کیونکہ

ان کی نظر میں یزید کی بیعت تام تھی اور وہ خلیفۃ المسلمین تھے؛ جبکہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ صرف حجاز و عراق وغیرہ کے علاقے پر قابض تھے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے تو عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ''**إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى**''. (مسند أحمد، رقم: ۶۲۰۰. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: رجاله ثقات رجال الشيخين، غير محمد بن كناسة، وقد روى له النسائي، ووثقه ابن المديني، ويعقوب بن شيبة، وذكره ابن حبان في الثقات)

حضرت عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابو برزہ اسلمی اور جندب بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سب عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی کاروائی کے خلاف تھے۔ (حادثۂ کربلا اور سبائی سازش، ص ۹۸- ابوفوزان کفایت اللہ سنابلی)

صحیح روایات کی روشنی میں صرف دو صحابہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے یزید کی بیعت کی مخالفت ثابت ہے؛ ان کے علاوہ بیعت یزید کی مخالفت کسی بھی دوسرے صحابی سے ثابت نہیں۔ اس سلسلے میں جو دیگر روایات ملتی ہیں ان میں ایک بھی ثابت نہیں۔ (یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ، ص ۳۱۲- ابوفوزان کفایت اللہ)

اکابر صحابہ نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور اس بیعت پر قائم تھے؛ محمد بن حنفیہ، زین العابدین اور بنو عبدالمطلب سب یزید کے ساتھ تھے؛ اس لیے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو خلفا میں شامل نہیں کیا گیا۔

دکتور ابراہیم علی شعوط الاستاذ بجامعۃ الازہر لکھتے ہیں: ''**أولا يزيد بن معاوية خليفة بايعه المسلمون في العاصمة الكبرى للمسلمين وهي دمشق التي حلت محل المدينة وأهلها يقومون الآن مقام أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، ثم بايعه كل الأمصار، وفيهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن الحنفية وكل المقربين من آل البيت، ولم يخرج عليه سوى قلة من المسلمين، فأصبحت بيعته قد انعقدت شرعًا والتزم بها المسلمون، كما وضّح ذلك عبد الله بن عمر ومحمد بن الحنفية أخو الحسين رضي الله عنهما، ثم آزر هذه البيعة قوة قادرة يملكها بنو أمية**''. (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص۲۴۷، للدكتور إبراهيم علي شعوط)

عبداللہ بن مطیع اور ان کے ساتھیوں نے جب مدینہ منورہ میں یزید کی بیعت کو توڑا اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے بیعت کی اور بنو امیہ پر مدینہ منورہ میں عرصۂ حیات تنگ کر دیا، اور بنو امیہ مروان کے گھر بھوکے پیاسے محصور رہے تو انھوں نے یزید کو پیغام بھیجا کہ اگر آپ نے کسی کو مدد کے لیے نہیں بھیجا تو ہماری نسل کی جڑ کٹ جائے گی، پھر یزید نے فوج بھیجی، تو ابن عمر رضی اللہ عنہ عبداللہ بن مطیع کے پاس گئے، ابن مطیع نے کہا کہ ابوعبدالرحمٰن یعنی ابن عمر کے لیے تکیہ لگا دو، تو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: میں بیٹھنے کے لیے نہیں آیا ہوں، بس ایک حدیث سنانے کے لیے آیا ہوں

کہ جو کسی امیر کی بیعت کو توڑے تو قیامت کے دن ایسے حال میں آئے گا کہ اس کے پاس حجت اور دلیل نہیں ہوگی، اور جو ایسی حالت میں مرجائے کہ اس کی گردن میں بیعت کا ہار نہیں تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔ (صحیح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱)

یاد رہے کہ عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ دونوں مدینہ کے لشکر کے امیر اور مسئول تھے اور یزید کی بیعت توڑ کر ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے بیعت کر چکے تھے۔ (حاشية البخاري، بحوالہ قسطلانی ۱/۴۱۵)۔ نیز ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اہل وعیال اور خدام کو جمع کیا اور ان کو یزید کی بیعت توڑنے سے بہت سختی سے منع کیا۔ (صحيح البخاري، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه، رقم: ۷۱۱۱)

ان دونوں روایتوں کی عربی عبارت مناسب مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی، یہاں صرف خلاصہ درج کرنا کافی ہے۔ ہاں ابن زبیر رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں جو کام انھوں نے اپنے اجتہاد سے کیا یا کچھ لوگوں نے یزید کی نااہلی کی داستانیں سنا کر ان کو بدظن کر دیا تھا؛ جس کی وجہ سے وہ بیعت سے الگ رہے، وہ اس میں ماجور ہیں؛ بلکہ انھوں نے یزید سے بیعت نہیں فرمائی تھی؛ اس لیے بیعت کا توڑنا خارج از بحث بن گیا؛ بلکہ وہ خود اپنے آپ کو خلافت کا اہل اور مستحق سمجھتے تھے۔ رضی اللہ عنہ وعن جمیع الصحابۃ۔

بنوامیہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد ولید بن عبدالملک کی خلافت شاندار خلافت تھی جس میں اسپین، سندھ، افغانستان، سجستان، چین اور ازبکستان اسلامی قلمرو میں شامل ہوئے اور اسلامی خلافت ترقی کے منازل طے کرتی رہی، اور ہندوستان میں گجرات کے علاقے تک اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا۔ عمر بن عبدالعزیز کا تقویٰ طہارت عدل وانصاف اپنی جگہ؛ لیکن ان کے زمانے میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ تقریباً موقوف رہا۔ دکتور محمد سہیل طقوش ''التاریخ الإسلامی الوجیز'' میں لکھتے ہیں: **''أما في حقل السياسة الخارجية، فقد جمَّد عمرُ العمليات العسكرية، واتبع سياسة سلمية تجاه الشعوب غير الإسلامية دعاهم فيها إلى الإسلام''**. بحوالہ طبری ۶/۵۶۵، وابن کثیر ۹/۱۹۲و۲۰۰. كذا في ''التاريخ الإسلامي الوجيز'' (ص ۱۳۲).

شیعہ فرقہ کے نزدیک ۱۲ خلفا کی ترتیب:

شیعوں کے نزدیک ۱۲ خلفا کی ترتیب یوں ہے:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد (۱) علیؓ، (۲) حسنؓ، (۳) حسینؓ، (۴) زین العابدین، (۵) محمد باقر، (۶) جعفر صادق، (۷) موسیٰ کاظم، (۸) علی رضا، (۹) محمد تقی، (۱۰) علی نقی، (۱۱) حسن عسکری، (۱۲) محمد مہدی بن حسن عسکری۔ لیکن مورخین کے نزدیک حسن عسکری کی کوئی اولاد نہیں تھی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا دعویٰ نہیں کیا:

اشکال: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا دعویٰ کیوں نہیں کیا؟ جبکہ بقول شیعہ وہ خلافت کے حقدار تھے!

شیعہ کا جواب: شیعہ اس کو تقیہ قرار دیتے ہیں۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ تقیہ نہیں کیا، نہ وہ کسی سے ڈرتے تھے؛ بلکہ حضرت ابوبکر کو خلیفۂ رسول تسلیم کیا اور ان کے دستِ حق پر بیعت کی۔

علامہ محمد عبدالعزیز الفرہاوی لکھتے ہیں: "**فإنهم (أي: الشيعة) قالوا: نصَّ النبي صلى الله عليه وسلم على أن الخليفة بعده عليٌّ رضي الله تعالى عنه، وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لم يصح أن يسكت عليٌّ رضي الله عنه عن إظهار النصِّ؛ لأن السكوت عن الحق والرضاء بالباطل لا يجوز. وأُجيب بأنه خاف عن شرهم، وكذلك كل ما روي عن اتباع علي رضي الله تعالى عنه الخلفاء الثلاثة واعترافه بفضلهم إنما كان للتقية، وهذا في غاية البطلان؛ لأنه نسبة الذلِّ إلى أسد الله الغالب، ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن أقوالهم وأفعالهم**". (النبراس، ص ۳۰٤-۳۰۵. وانظر أيضًا: الإمامة والرد على الرافضة لأبي نعيم الأصبهاني، ص ۲۷۳).

حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا:

دوسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہ تھا جس کو محمد بن حسن عسکری قرار دے کر شیعہ بارہواں امام تسلیم کرتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ غائب ہوگئے تھے اور غار "سُرّ من رآی" میں چلے گئے اور قربِ قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے۔ آج کل عراق کے علاقے میں سامرا شہر اسی سُرّ من رای کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

شیعہ کہتے ہیں کہ حسن عسکری کا بیٹا تھا؛ لیکن غائب تھا؛ اس لیے لوگوں کو نظر نہیں آیا، جب پیدا ہوا تو غار سُرَّ مَنْ رَآهُ جس کو غار سِرْمَنْ کہتے ہیں اس میں چلا گیا، ان کے پاس پورا قرآن ہے، اور غیبتِ صغریٰ کی زمانے میں شیعہ ائمہ ان سے ملتے رہتے تھے۔ اور پھر ائمہ کا ملنا بھی بند ہوگیا جس کو وہ غیبتِ کبریٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حسن عسکری کے غائب ہونے پر شیعہ کا دجال اور حضرت خضر کے غائب ہونے سے استدلال:

بقول شیعہ ان کا غائب ہونا ایسا ہی ہے جیسے اہلِ سنت دجال کے بارے میں کہتے ہیں کہ موجود ہے؛ لیکن لوگوں کی رسائی اس تک نہیں ہوئی۔ اور دوسری مثال حضرت خضر کی دیتے ہیں کہ وہ بھی موجود ہیں؛ لیکن عام طور

پرنظر نہیں آتے۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرت خضر کی موجودگی کے بارے میں بعض مشاہدات اور ضعیف روایات موجود ہیں، اسی طرح دجال کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں؛ جبکہ محمد بن حسن عسکری کے بارے میں کوئی روایت ثابت نہیں۔(۱)

تاہم حضرت خضر اگر انسان اور نبی ہوں تو محققین ان کی حیات کے قائل نہیں۔اور اگر فرشتہ ہو، جو بکثرت انسانی شکل میں آتا ہو، جسے مولانا حبیب احمد کیرانوی نے اپنی تفسیر حل القرآن میں اختیار فرمایا اور حضرت تھانوی نے اس تفسیر پر تقریظ لکھی اور یہ قول بندہ کو پسند ہے اور بندہ عاجز بخاری کے درس میں اس کے دلائل وشواہد بھی ذکر کرتا ہے، یہاں اس کا موقع نہیں، پس اگر انسان نما فرشتہ ہو تو اس کی تا قیامت حیات قابل تعجب نہیں۔

حضرت خضر کے بارے میں تفصیل شعر نمبر ۳۲ میں گزر چکی ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے افضل ہیں:

اہل السنۃ والجماعۃ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل ہیں۔اور اہل سنت ہی میں سے بعض اس کے برعکس کہتے ہیں، اور بعض نے توقف کیا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: **"كنّا نُفاضِل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبوبكر، ثم عمرُ، ثم عثمانُ، ثم نسكتُ"**. (صحيح ابن حبان، رقم: ۷۲۵۱، وإسناده صحيح).

وأخرجه البخاري بلفظ: "كنا نُخيِّر بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فنُخَيِّر أبا بكر، ثم عمرَ بن الخطاب، ثم عثمانَ بن عفان رضي الله عنهم". (صحيح البخاري، باب فضل أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۶۵۵)

---

(۱) قال ابن حجر الهيتمي: "ورواية كونه (أي: المهدي) من ولد الحسين واهية جدًّا، ومع ذلك لا حجة لما زعمته الرافضة أن المهدي هو الإمام أبو القاسم محمد الحجة بن الحسن العسكري ثاني عشر الأئمة...، و مما يرد عليهم ما صحَّ أن اسم أبي المهدى يوافق اسم أبي النبي صلى الله عليه وسلم، واسم أبي محمد الحجة لا يوافق ذلك...، والكثير على أن العسكري لم يكن له ولد لطلب أخيه جعفر ميراثه من تركته لمّا مات، فدلَّ طلبه أن أخاه لا ولد له، وإلا لم يسعه الطلب، وحكى السبكي عن جمهور الرافضة أنهم قائلون بأنه لا عقب للعسكري، وأنه لم يثبت له ولد، بعد أن تعصب قوم لإثباته وأن أخاه جعفرا أخذ ميراثه. وجعفر هذا ضللته فرقة من الشيعة للكذب في ادعائه ميراث أخيه...، والحاصل أنهم تنازعوا في المنتظَر بعد وفاة العسكري على عشرين فرقة وأن الجمهور غير الإمامية على أن المهدي غير الحجة...، ثم المقرر في الشريعة المطهرة أن الصغير لا تصح ولايته فكيف ساغ لهولاء الحمقى المغفلين أن يزعموا إمامة من عمره خمس سنين وأنه أوتي الحكم صبيًّا مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يخبر به. ما ذلك إلا مجازفة وجرأة على الشريعة الغراء". (الصواعق المحرقة ۲/ ۴۸۲)

اشکال: امام ابوحنیفہؒ کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت حضرت علی رضی اللہ عنہ پر یقینی نہیں، وہ فرماتے ہیں: اہل سنت کی تین علامات ہیں "أن تُـفـضِّلَ الشيخَين، وتُحِبَّ الختنَين، وتَرى المسحَ علـى الخُفَّينِ". (البحـر الـرائق، باب المسح على الخفين ۱۷۳/۱) شیخین (ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما) کی فضیلت کو بیان کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کا ذکر نہ کیا۔

جواب: بعض لوگ حضرت علی وعثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں نامناسب کلمات کہتے تھے؛ اس لیے امام ابوحنیفہ اور بعض دوسرے حضرات نے بھی حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہما کی محبت کو اہل سنت کی علامت قرار دیا۔ حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہما کا محبت کے ساتھ ذکر حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے منافی نہیں۔ امام سرخسی رحمہ اللہ شرح السیر الکبیر میں لکھتے ہیں: "قـال مـكـحـول: "وخـصـلـتـان من رأيي لم أسـمـع فيهـمـا مـن رسـول الله شيئًا: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان لا تذكروهما إلا بـخيـر"...، وخـص مكحول الختنين بالذكر؛ لأنه كان يسمع من بعض أهل الشام فيهما ما يـكـرهـه...، وهـكذا فيما رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة – رضي الله عنه – فإنه قال: سـألته عن مذهب أهل السنة فقال: "أن تفضل أبا بكر وعمر، وتحب عليًّا وعثمان"...، ولم يـرد أبـا حنيفة – رضي الله عنه – بما ذكر تقديم علي على عثمان، ولكن مراده أن محبتهما مـذهب أهل السنة، فالواو عنده لا يوجب الترتيب. وإنما ذكر مكحول عليًّا– رضي الله عنه – أولاً لأنه كان إمام أهل الشام. وأهل الشام في ذلك الوقت كان يقع بعضهم في علي رضي الله عنه، فلهذا قدمه في الذكر حتى يزجرهم عن ذلك". (شرح السير الكبير ۱۵۷/۱–۱۵۸)

الفقہ الاکبر میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل تھے: "وأفـضـل الـنـاس بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أبو بكر الصديق رضـي الله عنه، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. (شرح الفقه الأكبر مع شرحه منح الروض الأزهر، ص۱۸۲–۱۸۶)

اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اپنی ان وصایا میں - جن میں آپ نے اپنے زمانے کے بارہ مختلف فیہ مسائل کے بارے میں اپنے مذہب کی وضاحت کی ہے، اور یہ وصایا علامہ اکمل الدین بابرتی کی شرح کے ساتھ دار الفتح عمان سے چھپی ہیں - فرماتے ہیں: "نـقر بأن أفضل هذه الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين". (شرح وصية الإمام أبي حنيفة، للعلامة أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي، ص۹۸)

امام ابوحنیفہ وصاحبین کے مذہب کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد کی وضاحت کرتے ہوئے امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ونثبت الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أولًا لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تفضيلاً وتقديمًا على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم لعثمان رضي الله عنه، ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه". (العقيدة الطحاوية مع شرح الميداني، ص ١٣٦-١٣٧)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی جمہور اہل السنۃ والجماعۃ اور امام ابوحنیفہ وشافعی وغیرہ رحمہم اللہ کا یہی عقیدہ نقل کیا ہے: "وجمهور الناس فضلوا عثمان، وعليه استقر أمر أهل السنة، وهو مذهب أهل الحديث، ومشايخ الزهد والتصوف، وأئمة الفقهاء: كالشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وأبي حنيفة وأصحابه...". (منهاج السنة النبوية ٨/٢٢٥)

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل ہیں؛ البتہ ان دونوں حضرات خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں بعض لوگوں کے نازیبا کلمات کی وجہ سے ختنین کے ساتھ محبت کو اہل سنت کی علامت قرار دیا۔

ایوب سختیانی، احمد بن حنبل اور دارقطنی وغیرہ رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ جس نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فضیلت دی اس نے اجماع صحابہ کی تحقیر کی۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے: "فمن فضَّل عليًّا على عثمان خرج من السنة إلى البدعة لإجماع الصحابة، ولهذا قيل: من قدَّم عليًّا على عثمان فقد أزرَى بالمهاجرين والأنصار. يُروَى ذلك عن غير واحد: منهم أيوب السختياني وأحمد بن حنبل والدارقطني". (مجموع الفتاوى ٤/٤٣٥. ورواه الخلال في "السنة" (رقم: ٥٥٨) عن أبي عبد الله. وأبو نعيم في "حلية الأولياء" (٧/٢٧) عن سفيان الثوري.)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "قد قال غير واحد من العلماء - كأيوب والدارقطني -: من قدم عليًّا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار. وهذا الكلام حقٌّ وصدقٌ وصحيحٌ ومليحٌ". (البداية والنهاية ٨/١٢. وانظر: ١٠/٢٧٧)

سب سے پہلے اسلام کس نے قبول کیا؟:

اشکال: شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے؛ اس لیے ان کو اوروں پر فضیلت حاصل ہے۔

جواب: یہ اختلافی بات ہے کہ سب سے پہلے حضرت بلال مسلمان ہوئے، یا زید بن حارثہ، یا خدیجہ، یا

علی رضی اللہ عنہ؛ جبکہ ثعلبی نے اس بات پر علما کے اتفاق کا دعوی کیا ہے کہ سب سے پہلے اسلام لانے والی حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

بعض حضرات یوں تطبیق دیتے ہیں کہ:

آزاد مردوں میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سب سے پہلے اسلام لائے۔

عورتوں میں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سب سے پہلے اسلام لائیں۔

بچوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے پہلے اسلام لائے۔

آزاد کردہ غلاموں میں زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ، جنھیں حضرت خدیجہؓ نے خرید کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا تھا، اور آپ علیہ السلام نے انھیں آزاد کر کے اپنا منہ بولا بیٹا بنالیا تھا۔

اور باہر کے غلاموں میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ ہیں جو اس وقت بنی جمح کی غلامی میں تھے۔(۱)

اور اگر غور کیا جائے تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ایمان لانا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں اکمل ہے؛ جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایمان بھی کامل ہے؛ کیونکہ ابوبکر رضی اللہ عنہ مستقل حیثیت کے مالک تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حیثیت تابع کی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت میں تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر خرچ کرتے تھے؛ اگرچہ بچپن میں ایمان لانا بھی فضیلت کی بات ہے اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ اس کو فخر اور تحدیث نعمت کے طور پر بیان کرتے ہیں:

مـحـمّـدٌ الـنبيُّ أخي وصِهري ❁ و حـمـزةُ سيِّدُ الشُّهَداء عمِّي

وجـعفرٌ الّذي يُمسي ويُضحي ❁ يـطيـر مـع الـملائكة ابنُ أُمِّي

وبـنتُ محمّدٍ سَكنِي وعِرسي ❁ مَسُـوطٌ لحمُها بدمي ولحمي

وسِبْـطـا أحـمدَ وَلَدايَ منها ❁ فـأيُّـكـم لـه سَهْـمٌ كسهـمي

سبـقتُـكـم إلى الإسلام طُرًّا ❁ غـلامًـا مـا بلغتُ أوان حُلْمِي

(تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٢١/٤٢. البداية والنهاية ٩/٨، وقال ابن كثير: وهذا منقطع)

---

(۱) قال القسطلاني: وادَّعى الثعلبيُّ اتفاقَ العلماء على أنَّ أول من أسلم خديجة، وأن اختلافهم إنما هو فيمن أسلم بعدها، قال ابن الصلاح: والأورع أن يقال: أول من أسلم من الرجال الأحرار أبو بكر، ومن الصبيان أو الأحداث علي، ومن النساء خديجة، ومن الموالي زيد، ومن العبيد بلال. والله أعلم. (المواهب اللدنية ٢١٨/١)

وقال الحافظ ابن كثير: "والجمع بين الأقوال كلّها أن خديجة أول من أسلم من النساء، وقيل: الرجال أيضًا. وأول من أسلم من الموالي زيد بن حارثة. وأول من أسلم من الغلمان عليُّ بن أبي طالب، فإنه كان صغيرا دون البلوغ على المشهور، وهؤلاء كانوا إذ ذاك أهل البيت. وأول من أسلم من الرجال الأحرار أبو بكر الصديق، وإسلامه كان أنفع من إسلام من تقدم ذكرهم إذ كان صدرًا معظمًا ورئيسًا في قريش مكرمًا وصاحب مال وداعية إلى الإسلام، وكان مُحَبَّبًا متألِّفًا يبذل المال في طاعة الله ورسوله". (البداية والنهاية ٣١/٣)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت ووفات کہاں ہوئی؟

اور یہ جو مشہور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کعبہ میں ہوئی، یہ غلط ہے۔ شرح النووی علی مسلم، شرح المہذب اور الاستیعاب وغیرہ میں مرقوم ہے کہ مولود کعبہ صرف حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کی والدہ خانہ کعبہ میں داخل ہوئیں، اچانک ان کو دردِ زہ کی تکلیف اٹھی اور وہیں خانہ کعبہ میں حکیم بن حزام کی ولادت ہوئی۔ حاکم اور علی بن ابراہیم الحلبی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بھی خانہ کعبہ میں ولادت کا بلا سند ذکر کیا ہے، اور حاکم نے اس خبر کے متواتر ہونے کا بھی دعوی کیا ہے؛ لیکن یہ قول نہایت ضعیف ہے، دراصل یہ بعض شیعوں کی روایت ہے اور ان کی بھی معتبر کتب جیسے ''اصول کافی'' وغیرہ میں مذکور نہیں ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کعبہ میں نہیں ہوئی؛ بلکہ مقام سوق اللیل میں ہوئی، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جائے ولادت سے قریب ہے۔(۱)

اور یہ بھی صحیح نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مزار نجف میں ہے۔ ابن تیمیہؒ اور علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ان کی تدفین کوفہ کے قصر الامارۃ میں ہوئی؛ اس لیے کہ اس بات کا خطرہ تھا کہ خوارج ان کی نعش کو نکال کر بے حرمتی کریں گے۔ اور شیعہ نجف میں جس قبر کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بتاتے ہیں وہ دراصل مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی قبر ہے۔(۲)

---

(۱) امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: "وفيه حكيم بن حزام رضي الله عنه، ومن مناقبه أنه ولد في الكعبة، قال بعض العلماء: ولا يعرف أحد شاركه في هذا". (شرح النووي على مسلم ۱۴۲/۲)

وقال في شرح المهذب: "وأما حكيم بن حزام ولد في جوف الكعبة، ولم يصح أن غيره ولد في الكعبة". (المجموع ۶۶/۲)

وقال ابن الملقن: حكيم هذا ولد في جوف الكعبة، ولا يعرف أحد ولد فيها غيره، وأما ما روي عن علي رضي الله عنه أنه ولد فيها فضعيف، خالف الحاكم في ذلك فقال في "المستدرك" في ترجمة علي: "إن الأخبار تواترت بذلك". (البدر المنير ۴۸۹/۶. وانظر أيضًا: الاستيعاب ۳۲۰/۱. والإصابة ۹۸/۲. وتاريخ دمشق لابن عساكر ۹۸/۱۵. وتاريخ الإسلام للذهبي ۱۸۹/۴. وسير أعلام النبلاء ۳۶۰/۳. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ۱م۱۴۶.)

البتہ حاکمؒ نے مستدرک میں بلا سند لکھا ہے "قد تواترت الأخبار أن فاطمة بنت أسد ولدت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في جوف الكعبة". (المستدرك على الصحيحين، رقم: ۶۰۴۴. وانظر أيضًا: السيرة الحلبية ۱۳۹/۱).

وللمزيد راجع: فتاوى دار العلوم زكريا (۱۳۱/۱-۱۳۳)

(۲) قال الذهبي: "ومثل ما يعتقد كثيرمن العوام أن أبي بن كعب وأم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم في مغائر دمشق ...أو أن قبر علي رضى الله عنه بباطن النجف، وأهل العلم يعلمون أن عليًّا ومعاويةَ وعمرو بن العاص دُفِن كل واحد منهم بقصر الإمارة خوفًا عليه من نبش الخوارج". (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۴۴۲. وانظر أيضًا: منهاج السنة ۴۳/۷).

وقال الشيخ محب الدين الخطيب: ويقول مؤرخ الشيعة لوط بن يحيى: إنه دفن في إحدى زوايا الجامع على رحبة القصر بالقرب من أبواب كندة. وما زعمته الشيعة بعد ذلك من أن قبره في النجف فهو زعم متأخر دهرًا طويلاً عن زمن عليٍّ وابنيه؛ لأنه يرجع إلى أواخر القرن الثالث. ويؤكد العارفون أن القبر المنسوب الآن إلى عليٍّ في النجف في الحقيقة قبر المغيرة بن شعبة". (حاشية المنتقى، ص ۴۴۲)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما میں صلح کی بات چیت:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ۴۰ھ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو صلح کی پیشکش کی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو منتخب کیا گیا۔

چونکہ قاتلین عثمان ومخالفین عثمان حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں بڑی تعداد میں تھے، انھوں نے سوچا کہ اگر یہ صلح پائے تکمیل تک پہنچی تو ہمارے منصوبے خراب ہو جائیں گے؛ اس لیے خوارج میں سے تین آدمی: عبدالرحمٰن بن ملجم، برک بن عبداللہ اور عمر بن بکر تمیمی مکہ میں جمع ہوئے، ان کا خیال تھا کہ جب تک حضرت علی، حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہم) زندہ ہیں ہمارا مقصد پورا نہیں ہوسکتا؛ چنانچہ ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، برک بن عبداللہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی اور عمرو بن بکر تمیمی نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، اور ان سب پر حملہ ایک ہی دن ۱۷ رمضان المبارک کو اور ایک ہی وقت میں تجویز کیا گیا اور یہ وقت فجر کی نماز کا وقت تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کولھے پر زخم آیا اور وہ بچ گئے، اور برک بن عبداللہ کو پکڑ کر قتل کیا گیا، اس کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حفاظت کے لیے محراب کی شکل بنوائی اور حارس مقرر کئے۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بیمار تھے؛ اس لیے انھوں نے اپنی جگہ کسی اور شخص کو امامت کے لیے بھیجا تھا جو شہید ہو گئے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمٰن بن ملجم کے ہاتھوں جام شہادت نوش فرمایا۔(۱)

---

(۱) أخرجه الطبراني بإسناده عن إسماعيل بن راشد قال: كان من حديث ابن ملجم لعنه الله وأصحابَه أنَّ عبد الرحمن بن ملجم، والبرك بن عبد الله، وعمرو بن بكر التميمي اجتمعوا بمكة، فذكروا أمر الناس وعابوا عليهم عملَ وُلاتِهم، ثم ذكروا أهلَ النهروان فترحموا عليهم، فقالوا: والله ما نصنع بالبقاء بعدهم شيئًا، إخوانُنا الذين كانوا دعاةَ الناس لعبادة ربِّهم الذين كانوا لا يخافون في الله لومة لائمٍ، فلو شرَينا أنفسَنا فأتَينا أئمةَ الضلالة فالتمسنا قتلَهم فأَرَحْنا منهم البلادَ وثَأَرْنا بهم إخوانَنا، قال ابن ملجم: أكفيكم عليَّ بن أبي طالب، وقال البركُ بن عبد الله: أنا أكفيكم معاوية بن أبي سفيان، وقال عمرو بن بكر التميميُّ: أنا أكفيكم عمرو بن العاص..، فخرج عليٌّ لصلاة الغداة...، فشد عليه ابن ملجم فضربه بالسيف في قرنه...، فقال عليٌّ للحسن رضي الله عنهما: إن بقيت رأيت فيه رأيي، وإن هلكت من ضربتي هذه فاضربه ضربة، ولا تُمَثِّل به...، فلما قبض عليٌّ بعث الحسن رضي الله عنه إلى ابن ملجم ... فقدَّمه فقَتَله...، وأما البرك بن عبد الله فقعد لمعاوية رضي الله عنه فخرج لصلاة الغداة، فشد عليه بسيفه وأدبر معاوية هاربًا، فوقع السيف في إليته...، فأمر به معاويةُ رضي الله عنه فقُتِل...، فأمر معاوية رضي الله عنه بعد ذلك بالمقصورات، وقيام الشرط على رأسه...، وأما عمرو بن أبي بكر فقعد لعمرو بن العاص رضي الله عنه في تلك الليلة التي ضرِب فيها معاوية ، فلم يخرج وكان اشتكى بطنه، فأمر خارجة بن أبي حبيب، وكان صاحب شرطته، وكان من بني عامر بن لويّ، فخرج يصلي بالناس، فشد عليه وهو يرى أنه عمرو بن العاص فضربه بالسيف فقتله، فأخِذ وأدخِل على عمرو...، فقدَّمه فقتله". الحديث. (المعجم الكبير للطبراني، ۱۶۸/۹۷/۱ . قال الهيثمي في مجمع الزوائد: وهو مرسل، وإسناده حسن)

حضرت علی رضی اللہ عنہ پر شیعوں کا بہتان کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل پر راضی تھے:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعوں کا یہ کہنا کہ وہ قتل عثمان پر راضی اور خوش تھے۔ یہ محض افترا ہے؛ اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے دونوں بیٹوں حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو ان کے دروازے پر حفاظت کے لیے پابند کر دیا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"اللّٰهم إني أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمان"**. (المستدرك للحاكم، رقم:٤٥٢٧، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)
یعنی میری عقل جاتی رہی جس دن حضرت عثمان قتل (شہید) کر دئے گئے۔(۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلافت کا شوق بھی نہ تھا؛ بلکہ اس خوف سے چھپتے رہے کہ کہیں لوگ ان کو خلیفہ نہ بنائیں؛ لیکن جب ان کے درجہ اور مقام کا کوئی شخص باقی نہ رہا تو لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نزع سے قبل جن چھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خلافت کے لیے تجویز فرمایا تھا، ان میں سے صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی باقی رہ گئے تھے۔(۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بلافصل ہونے پر شیعوں کا بعض روایات سے استدلال:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعہ کہتے ہیں کہ وہ خلیفہ بلافصل ہیں یعنی درمیان میں خلفائے ثلاثہ کا فصل نہیں وہ براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہیں اور بطور استدلال اس روایت کو پیش کرتے ہیں:
"اللّٰهم من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللّٰهمّ والِ مَن والاه، وعادِ من عاداه". (مسند أحمد، رقم: ٩٥٠، وإسناده صحيح، وقد روي من حديث زيد بن أرقم، والبراء بن عازب، وسعد بن أبي وقاص، وأنس، وأبي هريرة وغيرهم. راجع: تخريج أحاديث الكشاف ٢/٢٣٤).

---

(۱) وقد ذكر الحافظ ابن كثير كثيرًا من الآثار عن علي رضي الله عنه أنه لم يقتله، ولم يأمر بقتله، ولم يرض به، وتبرأ من دمه. وقال الحافظ ابن كثير في آخره : "وقد اعتنى الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر بجمع الطرق الواردة عن عليٍّ أنه تبرأ من دم عثمان، وكان يُقسِم على ذلك في خطبته وغيرها أنه لم يقتله، ولا أمر بقتله، ولا مالأً ولا رضيَ به، ولقد نهى عنه فلم يسمعوا منه. ثبت ذلك عنه من طرق تفيد القطع عند كثير من أئمة الحديث. ولله الحمد والمنة". (راجع البداية والنهاية ٧/٢٠٦-٢٠٧. وانظر أيضًا مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ٢٦٦ لدفع مطعن الشيعة).

(۲) عن قيس بن عباد قال: سمعتُ عليًّا رضي الله عنه يومَ الجمل يقول: اللّٰهم إني أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمانُ وأنكرت نفسي وجاؤوني للبيعة فقلت: والله إني لأستحيي من الله أن أبايع قومًا قتلوا رجلا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أستحيي ممن تستحيي منه الملائكة، وإني لأستحيي من الله أن أبايع وعثمان قتيل على الأرض لم يُدفَن بعد، فانصرفوا فلما دُفِن رجع الناس فسألوني البيعة فقلت: اللّٰهم إني مشفق مما أقدم عليه، ثم جاءتْ عزيمة فبايعت، فلقد قالوا: يا أمير المؤمنين! فكأنما صدع قلبي وقلت: اللّٰهم خذ مني لعثمان حتى ترضى". (المستدرك للحاكم، رقم:٤٥٢٧، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي).

جواب: اس روایت میں دوستی اور محبت کا ذکر ہے، خلیفہ بلافصل کہاں سے ثابت ہوا؟ اور اگر ولی کا معنی یہی ہے تو زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: ”أنت أخونا ومولانا“. (صحيح البخاري، باب عمرة القضاء، رقم: ٤٢٥١).

ایک روایت میں ہے کہ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شکایت کی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم علی سے بغض رکھتے ہو؟ انھوں نے کہا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: علی سے بغض مت رکھو؛ بلکہ ان سے محبت کرو اور خوب محبت کرو۔ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد میرے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ سے زیادہ کوئی محبوب نہیں رہا۔ (الاعتقاد للبيهقي ١/٣٥٤. مسند أحمد، رقم: ٢٢٩٦٧. وأخرجه البخاري في صحيحه مختصرًا، رقم: ٤٣٥٠)

دوسری روایت میں ہے: حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی اور پھر سر اٹھا کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک غصے کی وجہ سے سرخ ہو گیا تھا اور آپ فرما رہے تھے: ” من كنتُ وليّه فعليٌّ وليه“. (مسند الإمام أحمد، رقم: ٢٢٩٦١)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غزوۂ تبوک کے موقعہ پر مدینہ میں اہل وعیال پر نائب مقرر کر کے وہیں رہنے کا حکم صادر فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جہاد سے رہ جانے کا قلق تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى“. (صحيح البخاري، باب غزوة تبوك، رقم: ٤٤١٦).

شیعہ اس روایت کو بھی استدلال میں پیش کرتے ہیں؛ جبکہ اس روایت سے خلافت کا استنباط ہرگز صحیح نہیں؛ اس لیے کہ یہ تو اسی خاص موقع کے لیے ارشاد فرمایا کہ میری واپسی تک امور متعلقہ کو تم سرانجام دو، جس طرح ہارون علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کے آنے تک معاملات سنبھالے۔ اور اگر کسی خاص موقع پر محدود مدت کے لیے جانشین بنایا جانا خلافت بعد وفات پر دلالت کرتا ہے تو غزوۂ ذات الرقاع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جانشین بنایا اور غزوۂ مریسیع کے موقع پر زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو نائب مقرر فرمایا، تو پھر کیا یہ دونوں حضرات بھی خلافت بلافصل کے مستحق تھے؟!

اور ہارون علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ کے سبب یہ دعویٰ کیسے درست ہوسکتا ہے؛ جبکہ ہارون علیہ السلام کا انتقال تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیات میں ہی ہو گیا تھا، تو خلافت کہاں سے ثابت ہوئی؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خلیفہ تو یوشع بن نون علیہ السلام تھے۔ (انظر لتفصيل استدلال الشيعة بالآيات والأحاديث على تقديم علي رضي الله عنه في الإمامة والرد عليهم: مختصر التحفة الاثني عشرية، ص١٣٨-١٧٥. والمنتقى من منهاج الاعتدال، الفصل الثالث. ومنهاج السنة).

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح:

حضرت علیؓ کے بعد حضرت حسنؓ چھ ماہ تک خلیفہ رہے، پھر ان کی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح ہوگئی، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عبد الرحمٰن بن سمرہ اور عبد اللہ بن عامر بن کریز کو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پاس صلح کے لیے بھیجا اور فرمایا: ان سے کہنا کہ جو کچھ چاہتے ہو لے لو اور فتنہ کو ختم کر دو۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جواب میں کہا کہ تم اس کے ذمہ دار ہو گے؟ انھوں نے کہا: ہم اس کے ذمہ دار ہیں؛ چنانچہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جو بھی مطالبہ کیا ان دونوں حضرات نے اس کی ذمہ داری قبول کر لی، اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ (صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للحسن بن علي "ابني هذا سيد"، رقم: ٢٧٠٤)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو کس نے شہید کیا؟

شیعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ انھوں نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دے کر ہلاک کیا؛ مگر یہ بات صحیح نہیں، اور عقل کے خلاف بھی ہے کہ جس سے صلح کی اور سب کچھ دیا اسی کو زہر بھی دیدیا۔

نیز ابن جریر طبری، خطیب بغدادی وغیرہ نے زہر کی وجہ سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے وفات پانے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ حاکم نے مستدرک (رقم: ۴۸۱۶) میں، ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (۳۸/۲) میں اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۲۸۳/۱۳) میں زہر دیے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن زہر دینے والے کا ذکر نہیں۔ "قال الحسن بن علي: لقد ألقيتُ طائفةً من كبدي، وإني سُقيتُ السم مرارًا فلم أُسْق مثل هذه المرة". اللفظ لأبي نعيم. حاکم وذہبی دونوں حضرات نے اس روایت کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔

ابن سعد نے طبقات (۳۳۶/۱) میں، ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۲۸۲/۱۳) میں، حافظ ابن حجر نے الاصابہ (۶۶/۲) میں حاکم کی روایت پر اضافہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے یہ پوچھنے پر کہ آپ کو زہر کس نے دیا ہے؟ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے بتلانے سے انکار فرما دیا۔ سیر اعلام النبلاء (۲۷۳/۳) میں علامہ ذہبی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو بھی اس بات کا یقینی علم نہیں تھا کہ زہر کس نے دیا۔ ابن الاثیر نے اسد الغابۃ (۱۳/۲) میں بلاسند زہر دینے کی نسبت حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی زوجہ جعدہ بنت اشعث بن قیس کندی کی طرف ہے؛ لیکن ان کے ساتھ اس زہر دینے کے واقعے میں کسی اور کے ملوث ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ ابن عبد البر نے الاستیعاب (۳۹۰/۱) میں "قالت طائفة" کہہ کر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اشارے پر ہوا۔ "وقال قتادة وأبوبكر بن حفص: سم الحسن بن علي، سمته امرأته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي. وقال طائفة: كان ذلك منها بتدسيس معاوية

إليها وما بذل لها في ذلك، وكان لها ضرائر. والله أعلم". (الاستيعاب ۱/ ۳۹۰)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ تاریخ اسلام میں ابن عبدالبر کی تردید کرتے ہوئے ان کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے: " قلتُ: هذا شيء لا يصح، فمن الذي اطلع عليه". (تاريخ الإسلام للذهبي ٤/ ٤٠)

بعض کہتے ہیں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ بہت طلاق دیتے تھے، اس بنا پر ایک مطلقہ عورت نے عدت میں ان کو زہر دیا[1]؛ لیکن یہ بھی بے بنیاد بات ہے؛ اس لیے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے پہلے ہی بتادیا تھا کہ میں چار عورتوں کو نکاح میں رکھوں گا اور جب نئی شادی کروں گا تو اس سے قبل ایک عورت کو طلاق دے دوں گا۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ بچے اور عورتیں خاندان نبوت سے منسلک ہوجائیں۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے کثرت ازدواج میں شہرت کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "قال عليٌّ: يا أهل العراق أو يا أهل الكوفة! لا تزوجوا حسناً، فإنه رجل مطلاق... قال علي: ما زال الحسن يتزوج ويطلق حتى حسبتُ أن يكون عداوةً في القبائل". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۱۹۵۳۸، و ۱۹۵۳۹)

حیرت کی بات یہ ہے کہ اگر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دیے جانے کا واقعہ درست مان لیں تو بھی یہ بات مسلم ہے کہ اس واقعہ میں موجود حضرات اور خود ان کے بھائی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو زہر دینے یا دلانے والے کا علم نہ ہوسکا اور ان کے پوچھنے پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے بتانے سے انکار فرمایا اور خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو بھی زہر دینے والے کا یقینی علم نہیں تھا؛ اس لیے آپ نے کسی غیر قاتل اور ناکردہ گناہ کو محض گمان کی بنیاد پر قتل کیا جانا گوارا نہیں کیا۔ پھر تین، چار صدیاں گزر جانے کے بعد بعض لوگوں پر یہ کیسے منکشف ہوا کہ زہر دلانے والے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں!! یہ شیعوں کی خالص بدگمانی ہے جسے بعض مصنفین نے بلا دلیل اور بغیر کسی حجت وسند کے ہی ذکر کر ڈالا ہے، جو شیعوں کی کتابوں سے ماخوذ ہے؛ شیخ مفید شیعی نے الإرشاد (۲۴/۳) میں، احمد امینی شیعی نے الغدیر (۲۴/۵) میں، ابوالحسن اربلی شیعی نے کشف الغمۃ (۲۰۸/۱) میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شیعوں کی من گھڑت روایت ہے جو حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور خصوصاً بنوامیہ سے بغض کا نتیجہ ہے؛ چنانچہ مشہور مورخ ابن خلدون لکھتے ہیں: "وما ينقل أن معاوية دس إليه السم مع زوجه جعدة بنت الأشعث، فهو من أحاديث الشيعة، وحاشا لمعاوية من ذلك". (تاريخ ابن خلدون ۲/ ۹٤٦)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما قوله: إن معاوية سم الحسن، فهذا مما ذكره

---

(۱) قال الذهبي: "قال: وسم معاويةُ الحسنَ، فهذا قد قيل، ولم يثبت، فيقال: إن امرأته سمته وكان مطلاقًا رضي الله عنه، فلعلها سمته لغرض، والله أعلم بحقيقة الحال. وقد قيل: أن أباها الأشعث بن قيس أمرها بذلك، فإنه كان يتهم بالانحراف في الباطن عن علي رضي الله عنه وابنه الحسن". (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲۷۷)

بعض الناس، ولم يثبت ذلك ببينة شرعية، أو إقرار معتبر، ولا نقل يجزم به، وهذا مما لا يمكن العلم به، فالقول به قول بلا علم". (منهاج السنة ٤/٩٦٤)

بعض نے زہر دینے کی نسبت یزید بن معاویہ کی طرف کی ہے؛ **قال محمد بن سلام الجمحي، عن ابن جعدبة: كانت جعدة بنت الأشعث بن قيس تحت الحسن بن علي، فدس إليها يزيد أن سمي حسنًا إنني زوجك، ففعلت، فلما مات الحسن بعثت جعدة إلى يزيد تسأله الوفاء بما وعدها، فقال: إنا والله لم نرضك للحسن فنرضاك لأنفسنا**". (تهذيب الكمال ٦/٢٥٣)

لیکن یہ نسبت بھی صحیح نہیں، محض بدگمانی پر مبنی ہے؛ یزید بن عیاض بن جعدبہ کو ابن معین اور امام مالک وغیرہ نے کذاب کہا ہے۔(میزان الاعتدال ٤/٤٣٦)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "**وعندي أن هذا ليس بصحيح، وعدم صحته عن أبيه معاوية بطريق الأولى والأحرى**". (البداية والنهاية ٨/٣٤)

یعنی یزید کا حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی زوجہ کو زہر دینے کے متعلق کہلا بھیجنا میرے نزدیک صحیح نہیں اور ان کے والد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ گمان کرنا تو بطریق اولی درست نہیں ہے۔

نیز یہ واقعہ عقلاً اس لیے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اگر یزید یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دلایا ہوتا تو ان کے بھائی حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر ہاشمی حضرات کبھی بھی بنوامیہ کے ساتھ تعلقات نہ رکھتے ؛ جبکہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ ہر سال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس جاتے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کا اعزاز واکرام کرتے اور عطایا دیتے، اور آپ قسطنطنیہ کے جہاد میں بھی شریک رہے جس کے امیر یزید بن معاویہ تھے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "**ولما تُوُفِّيَ الحسنُ كان الحسين يفِد إلى معاوية في كل عام فيُعطيه ويكرمه، وقد كان في الجيش الذين غزوا القسطنطينيَّة مع ابن معاوية يزيد في سنة إحدى وخمسين**".
(البداية والنهاية ٨/١٥١)

اور قدیم شیعہ مورخ ابوحنیفہ احمد بن داود دینوری نے لکھا ہے: "**ولم ير الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءًا في أنفسهما ولا مكروهًا، ولا قطع عنهما شيئا مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر**". (الأخبار الطوال، ص ٢٢٥)

شیعوں کی تردید کے لیے دینوری کی یہ عبارت کافی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ زہر انھوں نے دیا ہوگا جو حضرت حسن اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی صلح کے خلاف تھے۔

دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: "**فالمتهم الأول في نظري هم السبئية أتباع عبد الله بن سبأ**

الـذيـن وجه لهم الحسن صفعة قوية عندما تنازل لمعاوية ووضع حدا للصراع، ثم الخوارج الـذيـن قتـلـوا أميـر الـمـؤمـنين علي بن أبي طالب وهم الذين طعنوه في فخذه، فربما أرادوا الانتـقام من قتلاهم في النهروان وغيرها". (أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب، ص٤٣٧. وانظر: مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، ص١٤٨، لمحمد بن عبد الهادي الشيباني، ط: دار طيبة للنشر، الرياض)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے خاندان کی خاتون سے جو روایت مروی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر شیعوں نے دیا ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کرنے کے بعد شیعہ ان سے مکمل نفرت کرتے تھے؛ اگرچہ بظاہر ان کو امام تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی سکینہ بنت الحسین کے شوہر کو جب سبائیوں نے شہید کیا تو انھوں نے یہ ماجرا بیان کیا: **" قتـلتـم أبـي (أي: الـحسين)، وجدي (أي: علي)، وأخي (أي: ابن الـحسيـن)، وعمي (أي: الحسن)، وزوجي (أي: المصعب)، أيتمتموني صغيرةً، وأيَّمتموني كبيرة ".** (العقد الفريد ٧/٢٧٧)

حضرت حسن کی برادرزادی حضرت سکینہ فرماتی ہیں کہ تم نے میرے والد صاحب حضرت حسین کو شہید کیا، میرے دادا حضرت علی کو شہید کیا، میرے بھائی کو اور میرے تایا حضرت حسن کو شہید کیا اور میرے شوہر کو بھی شہید کیا، بچپن میں مجھے یتیم کر دیا، بڑے ہونے کے بعد مجھے بیوہ بنایا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت نہ کرنا اجتہادِ شرعی کی بنیاد پر تھا، یا محض باطل اور بے بنیاد اجتہاد تھا؟:

اشکال:

شیخ عبداللہ ہرری نے العقیدۃ السنیۃ شرح العقیدۃ الطحاویۃ (ص۳۴۸) میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہ کا حضرت علی سے بیعت نہ کرنا اجتہادِ شرعی نہیں جس پر ثواب ملتا ہو؛ بلکہ اجتہاد لغوی ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو سرکش کہا۔ وہ لکھتے ہیں: **"وكـذلك تمرد معاوية على علي ليس مبنيًّا على اجتهاد شرعي بدليل ما تـقـدم مـن قـول عـلـي رضـي الـلّـه عـنه: "إن بني أمية يقاتلونني، يزعمون أني قتلت عثمان، وكذبوا، وإنما يريدون الملك". وكذلك قال أبو اليقظان عمار بن ياسر رضي اللّٰه عنهما.**

بنی امیہ بقول ان کے مجھ سے اس لیے لڑ رہے ہیں کہ میں نے عثمان (رضی اللہ عنہ) کو قتل کیا؛ حالانکہ وہ حکومت چاہتے ہیں۔

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول "إن بـنـي أمية يـقــاتـلـونني..." متعدد سندوں سے مروی ہے؛ لیکن سوائے مسدد کی سند کے کسی میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں۔ اور مسدد کی سند مسلسل تین راویوں کی جہالت کی وجہ سے ضعیف ہے؛ جبکہ دیگر سندیں صحیح ہیں۔ اور ان میں "والـلّٰه ما قتلتُ، ولا أمرتُ، ولكن غُلِبتُ" یا اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔

قال مسدد، حدثنا عبد الله، عن رمح، عن أبي موسى، عن عبد الله بن أبي سفيان إن عليًّا رضي اللّٰه عنه قال: "إن بني أمية يقاتلونني، يزعمون أني قتلت عثمان رضي الله عنه، وكذبوا، وإنما يريدون الملك، ولو أعلم أنه يُذْهِب ما في قلوبهم أني أحلف لهم عند المقام: واللّٰه ما قتلت عثمان رضي الله عنه، ولا أمرت بقتله، لفعلتُ، ولكن إنما يريدون الملك، وإني لأرجو أن أكون أنا وعثمان رضي اللّٰه عنه ممن قال الله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُوْرِهِمْ مِنْ غِلٍّ...﴾ الآية.". (المطالب العالية، رقم: ٤٣٩٣. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٥٢/٣٩)

یہ سند مسلسل بالمجہولین ہے؛ عبداللہ بن سفیان کے بارے میں ابوحاتم فرماتے ہیں: **"لا أعرفه"**. (الجرح والتعديل ٦٧/٥) اور ابوموسی الہمدانی کے بارے میں مجہول کہا ہے۔ (الجرح والتعديل ٤٣٩/٩) اور رمح بن نفیل الکلابی - جسے بعض نے ربیح بن نفیل لکھا ہے - کے بارے میں ابوزرعہ کہتے ہیں: **"لا أعرفه إلا برواية عبد الله بن داود عنه"**. (الجرح والتعديل ٥٢٢/٣)

اس روایت کی اور بھی متعدد سندیں ہیں، جن میں "والـلّٰه ما قتلتُ، ولا أمرتُ، ولكن غُلِبتُ" یا اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔ ہم یہاں پر اختصار کی خاطر سند کو حذف کر کے صرف الفاظ اور حوالے کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے المطالب العالیہ کی تعلیق (۹۸/۱۸-۱۰۰) دیکھ لیجئے:

۱- عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: "لو أعلم بني أمية يقبلون مني لنفلتُهم خمسين يمينًا قسامةً من بني هاشم، ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله". (تاريخ المدينة لابن شبة ١٢٦٩/٤. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٥٢/٣٩).

یہ سند صحیح ہے اور اس کے سبھی روات ثقہ ہیں۔

۲- "عن ابن عباس رضي اللّٰه عنه قال: سمعت عليًّا رضي الله عنه يقول: "والله ما قتلتُ ولا أمرت، ولكن غلبتُ". (تاريخ المدينة ١٢٦٠/٤ و١٢٦٧. تاريخ دمشق ٤٥١/٣٩)

یہ سند بھی صحیح ہے اور اس کے تمام روات ثقہ ہیں، سوائے عبداللہ بن رجاء کے، وہ صدوق ہیں، نیز ان

کا متابع بھی موجود ہے۔

۳- ''عن ابن عباس، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم قال: ''إن شاء الناس قمت لهم خلف مقام إبراهيم فحلفت لهم بالله: ما قتلتُ عثمان، ولا أمرت بقتله، ولقد نهيتهم فعصوني''. (تاريخ دمشق ۴۵۱/۳۹)

۴- ''عن علي بن أبي طالب – وهو على منبر الكوفة– يقول: ''أي بني أمية من شاء نفلتُ له يميني بين المقام والركن، ما قتلتُ عثمان، ولا شركتُ في دمه''. (تاريخ دمشق ۴۵۲/۳۹)

۵- ''عن علي بن أبي طالب رضي الله قال: ''ما قتلتُ عثمان، ولا شايعتُ في قتله، ولا مالأت ولقد غمني''.(تاريخ دمشق ۴۵۲/۳۹)

۶- ''عن أبي خلدة الحنفي قال: سمعت عليًّا يخطب فذكر عثمان في خطبته فقال: ''ألا إن الناس يزعمون أني قتلت عثمان، ولا والله الذي لا إله إلا هو ما قتلتُ ولا مالأت''.(تاريخ دمشق ۴۵۲/۳۹)

تاریخ طبری اور الکامل لابن الاثیر میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ حقیقت میں بنوامیہ دم عثمان کا مطالبہ نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ اس بہانے سے وہ لوگوں پر اپنی حکمرانی قائم کرنا چاہتے ہیں۔''أنه قال يوم صفين: ... والله ما أرادوا الطلب بدمه ولكنهم ذاقوا الدنيا واستحبوها، وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه منها، ولم يكن لهم سابقة يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخدعوا أتباعهم بأن قالوا: إمامنا قُتِل مظلومًا ليكونوا بذلك جبابرة ملوكًا، فبلغوا ما ترون، فلو لا هذه ما تبعهم من الناس رجلان''. (تاريخ الطبري ۳۹/۵. الكامل لابن الأثير ۳۰۸/۳-۳۰۹)

شیخ عبداللہ ہرری نے اس روایت کو دمِ عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبے کے پیچھے بنوامیہ کی حکومت کی خواہش کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے؛ جبکہ اس کی سند میں ایک راوی ابومخنف ہے جو کذاب اور کٹر شیعہ ہے، دوسرا راوی ہشام بن محمد کلبی ہے جو متروک الحدیث اور غالی شیعہ ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شیخ عبداللہ ہرری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جن الفاظ کو نقل کیا ہے اس کی سند میں مسلسل تین راوی ضعیف ہیں؛ جبکہ اس کے مقابلے میں متعدد صحیح اسانید کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے الفاظ مروی ہیں جن میں دم عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبے کے پیچھے بنوامیہ کی حکومت کی خواہش کا ذکر نہیں؛ اس لیے اس روایت سے

شیخ عبد اللہ ہرری کا استدلال صحیح نہیں؛ بلکہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اوران کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب اوراچھے کلمات فرمائے،اور جولوگ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شدید مذمت کرتے تھےان کی تردید فرمائی؛

حدثنا أبو زرعة ، نا أبو نعيم، نا سفيان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: سمع عليٌّ يوم الجمل أو يوم صفين رجلًا يغلو في القول بقول الكفرة، قال: لا تقولوا؛ فإنَّهم زعموا أنَّا بغينا عليهم، وزعمنا أنهم بغوا علينا". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۳٤۳/۱)

قال إسحاق بن راهويه: حدثنا أبو نعيم، حدثنا سفيان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: سمع عليٌّ يوم الجمل أو يوم صفين رجلًا يغلو في القول، فقال: لا تقولوا إلا خيرًا؛ إنَّما هم قومٌ زعموا أنَّا بغينا عليهم، وزعمنا أنهم بغوا علينا، فقاتلناهم". (تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر المروزي، رقم: ٥٩٤. منهاج السنة ۳۲۹/۳. المنتقى للذهبي، ص۳۳٥. سيرة معاوية، ص۱۷۳)

نعیم بن ابی ہند کے عم محترم نے صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا: **ما تقول في قتلانا وقتلاهم ؟ فقال: "من قُتِل منّا ومنهم يريد وجه الله والدار الآخرة دخل الجنة"**. (سنن سعيد بن منصور ۳۷٤/۳، رقم: ۲۹٦۸)

ایک شخص نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مقتولین کے بارے میں دریافت کیا،توفرمایا:"**قتلانا وقتلاهم في الجنة**". (مصنف ابن أبي شيبة ، رقم: ۳۹۰۳٥)

عدی بن حاتم قبیلہ طی کے ایک مقتول کو جسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت نے قتل کیا تھا دیکھ کر کہنے لگے کہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ یہ بے چارہ کل مسلمان تھااورآج کافر مرا پڑا ہے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ایسا مت کہو، یہ کل بھی مؤمن تھااورآج بھی مؤمن ہے۔

وعن سعد بن إبراهيم قال: خرج علي بن أبي طالب ذات يوم ومعه عدي بن حاتم الطائي فإذا رجل من طيئ قتيل قد قتله أصحاب علي، فقال عدي: يا ويح هذا كان أمس مسلما واليوم كافرا، فقال علي: مهلا كان أمس مؤمنا وهو اليوم مؤمن". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۳٤٤/۱)

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقتولین کے متعلق سوال کیاتو آپ نےفرمایا:وہ مؤمن ہیں۔"**عن مكحول أن أصحاب علي سألوه عن من قُتِلوا من أصحاب معاوية؟ قال: هم المؤمنون"**. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۳٤٤/۱. بغية الطلب في تاريخ حلب ۹۹۲/۱)

ایک اور روایت میں ہے: ”سئل علي بن أبي طالب عن من قُتِل بصفين ما هم؟ قال: هم المؤمنون“. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱/ ۳٤٤. بغية الطلب في تاريخ حلب ۱/ ۹۹۲)

ابن خلدون نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ان حضرات کا قتال کسی دنیوی غرض اور باطل کو فوقیت دینے کے لیے نہیں تھا۔ (مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۶۴)

عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”يكون بين ناس من أصحابي فتنةٌ يغفِرها الله لهم بصحبتهم إيايَّ، يستن بهم فيها ناس بعدهم يدخلهم الله بها النار“. (تفسير القرطبي، الأنفال: ۲۵. والمعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۲۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صفین سے واپسی پر فرمایا: ”أيها الناس لا تكرهوا إمارة معاوية، والله لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تندر من كواهلها كالحنظل“. (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۰۹)

شیعہ علما نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب کلمات نقل فرمائے ہیں؛ چنانچہ حضرت جعفر صادق اپنے والد محمد باقر سے روایت کرتے ہیں: ”جعفر، عن أبيه: أنَّ عليًّا عليه السلام كان يقول لأهل حربه: إنا لم نقاتلهم على التكفير لهم، ولم نقاتلهم على التكفير لنا، ولكنا رأينا أنا على حق، ورؤأوا أنهم على حق“. (قرب الإسناد لأبي العباس الحميري الشيعي ۱/ ۲۲۸)

ابو العباس عبد اللہ بن جعفر الحمیری نے اسی کتاب میں دوسری جگہ محمد بن باقر سے یہ روایت نقل کی ہے: ”جعفر، عن أبيه عليه السلام: أنَّ عليًّا عليه السلام لم يكن ينسب أحدا من أهل حربه إلى الشرك ولا إلى النفاق“. (قرب الإسناد لأبي العباس الحميري الشيعي ۱/ ۲۳۰)

نہج البلاغہ اور شرح نہج البلاغہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: ”والظاهر أنَّ ربنا واحدٌ، ونبينا واحد، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله، ولا يستزيدوننا، الأمر واحدٌ إلا ما اختلفنا من دم عثمان ونحن منه براء“. (نهج البلاغة ۲/ ۱۱٤. وشرح نهج البلاغة ٥/ ۱۹٤)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بسیار خوری کا الزام اور اس کی تحقیق:

بعض حضرات نے صحیح مسلم کی ایک روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بددعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اس کے شکم کو سیر نہ کرے ”لا أشبع الله بطنه“. اور اخلاقی اعتبار سے یہ ایک قبیح خصلت ہے۔

"عن أبي حمزة القصاب، عن ابن عباس، قال: كنت ألعب مع الصبيان، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتواريت خلف باب، قال: فجاء فحطأني حطأةً، وقال: "اذهب وادع لي معاوية"، قال: فجئت فقلت: هو يأكل، قال: ثم قال لي: "اذهب فادع لي معاوية" قال: فجئت فقلت: هو يأكل، فقال: "لا أشبع الله بطنه". (صحيح مسلم، رقم: ٢٦٠٤)

جواب:

اس روایت میں چند باتیں قابل ملاحظہ ہیں:

۱- ہمیں یہ واقعہ کتب حدیث وتاریخ میں ابوحمزہ القصاب کے علاوہ کسی اور سے نہیں ملا۔ اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابوحمزہ القصاب کی صرف یہی ایک روایت ذکر کی ہے۔ قال النووي: "وليس له عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا الحديث...، فله في مسلم هذا الحديث وحده، لا ذكر له في البخاري". (شرح النووي على مسلم ١٥٥/١٦).

اور عقیلی الضعفاء الکبیر میں قصاب کے بارے میں لکھتے ہیں: "عن ابن عباس لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به". (الضعفاء الكبير ٢٩٩/٣)

پھر بلاذری نے انساب الاشراف میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ترجمے کے ذیل میں اسی ابوحمزہ القصاب سے یہ عبارت نقل کی ہے: "قال أبو حمزة: فكان معاوية بعد ذلك لا يشبع". (أنساب الأشراف ١٢٦/٥)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "لا أشبع الله بطنه" کی زیادتی ابوحمزہ نے کی ہے۔

۲- ابوحمزہ کا نام عمران بن ابی عطاء الاسدی ہے۔ شیخ شعیب ارناؤط اور دکتور بشار عواد نے ان کے بارے میں "تحریر تقریب التہذیب" (۱۱۵/۳) میں لکھا ہے: "ضعيف يعتبر به" یعنی اگر ان کا کوئی متابع ہوتو روایت قابل قبول ہوگی، ورنہ نہیں۔ اور اس واقعہ کی روایت میں ان کا کوئی متابع نہیں؛ اس لیے یہ روایت قابل قبول نہیں۔

۳- ابوحمزہ القصاب کی ابن معین اور ابن حبان نے توثیق کی ہے؛ جبکہ ابوزرعہ رازی، ابوحاتم، نسائی، ابو داود اور عقیلی وغیرہ نے ان کی تضعیف کی ہے۔ "ضعَّفه أزرعة الرازي، وأبو حاتم، والنسائي، وأبو داود، والعقيلي، ووثَّقه ابن معين، ...وذكره ابن حبان في الثقات". (تحرير تقريب التهذيب ١١٥/٣)

"قال أبو زرعة: لين. وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه. كذا في ميزان الاعتدال (٢٣٩/٣). وفي المغني في الضعفاء (٢٧٩/٢): وذكر له العقيلي حديثا استنكره.

۴- یہ روایت صحیح مسلم کے علاوہ دلائل النبوۃ للبیہقی (۶/۲۴۳)، مسند احمد (رقم:۲۶۵۱ و ۳۱۰۴)، امالی ابن بشران (رقم:۱۱۵۶)، جزء القاسم بن موسی الأشیب (المتوفی:۳۰۲) (رقم:۱۸)، مشیخۃ ابن حیویہ الخزاز (رقم:۷) میں بھی موجود ہے؛ لیکن اول الذکر کے علاوہ کسی میں بھی نہ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نہ آنے کا ذکر ہے اور نہ ہی ''لا أشبع اللّٰہ بطنہ'' کے الفاظ مذکور ہیں۔

مسند احمد کے الفاظ یہ ہیں: ''اذهب فادع لي معاوية، قال: وكان كاتبه، فسعيتُ فأتيت معاوية، فقلت: أجب نبي اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، فإنه على حاجة''. (مسند أحمد، رقم: ۲۶۵۱، و ۳۱۰٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''تم جاؤ معاویہ کو بلاؤ''؛ اس لیے کہ وہ کاتب وحی تھے۔ میں دوڑ کر گیا اور میں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو یاد فرمارہے ہیں، آپ آجائیں، ان کو آپ کی ضرورت ہے۔

اس میں ''لا أشبع اللّٰہ بطنہ'' وغیرہ کا ذکر نہیں، اور ابن عباس کے چھپنے کی جگہ دوڑنے کا ذکر ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ مدرج فی الحدیث کے قبیل سے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۵- صحیح مسلم اور دلائل النبوۃ کے علاوہ مذکورہ دیگر کتب میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب ہونے کا ذکر ہے، جس سے اعتماد نبوی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امانت داری اور کمال خوش نصیبی کا پتا چلتا ہے۔ صحیح مسلم اور دلائل النبوہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے منصب کتابت کا ذکر چھوڑ کر ''لا أشبع اللّٰہ بطنہ'' کے الفاظ کا اضافہ قابل حیرت ہے۔

۶- جس بطن (شکم) کے بارے میں یہاں بد دعا کا ذکر ہے، اسی بطن کے بارے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ اے اللہ! اسے علم وحلم سے پر فرمادے۔ ''كان معاوية ردف النبي صلى اللّٰه عليه وسلم فقال: يا معاوية! ما يليني منك؟ قال بطني، قال: اللّٰهم املأه علما وحلما''. (التاريخ الكبير للبخاري ۸/ ۱۸۰)

۷- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ''میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر دروازے کے پیچھے چھپ گیا''۔ یہ بات بہت بعید معلوم ہوتی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہنے کو اپنے لیے سعادت سمجھتے تھے چھپ جائیں، جبکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی نوبت میں پوری رات جاگنے کا اہتمام اس لیے فرمارہے ہیں کہ آپ کے رات والے اعمال دیکھ لیں۔

۸- بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو نہیں پہنچایا؛ بلکہ کسی نے آپ سے یہ کہا کہ وہ کھانا کھا رہے ہیں۔ یہ سن کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ واپس ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ دیا کہ وہ کھانا کھا رہے ہیں۔ اور تینوں مرتبہ ایسا ہی ہوا۔ اس صورت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خدمت اقدس میں حاضر نہ ہونے میں کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ انھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی۔ اور بلا کسی غلطی اور قصور کے بددعا کرنا شان رحمت کے خلاف ہے۔

"قال: فذهبت، فدعوته فقيل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال: "فاذهب فادعه" فأتيته، فقيل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال في الثالثة: "لا أشبع الله بطنه". (دلائل النبوة للبيهقي ٢٤٣/٦)

۹-اگر ہم اس جملے کو کلام نبوی تسلیم کر لیں تو اس صورت میں علما نے اس کے دو معنی بیان کیے ہیں:

(۱) ان الفاظ کا لغوی معنی مراد ہے اور یہ بددعائیہ کلمات ہیں؛ لیکن یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ خدمت اقدس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حاضر نہ ہونے میں ان کا کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی تھی؛ اس لیے وہ بددعا کے مستحق نہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اللّٰهم إني أتخذ عندك عهدًا لن تخلفنيه، فإنما أنا بشر، فأي المؤمنين آذيته، شتمته، لعنته، جلدته، فاجعلها له صلاة وزكاة وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة". (صحيح مسلم، رقم: ٢٦٠١)

اس صورت میں یہ حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گرانقدر مناقب میں سے ہے، اور آپ کے لیے باعث تطہیر، اجر وثواب اور قرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے اس روایت کا یہی مطلب سمجھا ہے؛ چنانچہ آپ نے اس حدیث کو "باب من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم، أو سبه أو دعا عليه، وليس هو أهلا لذلك، كان له زكاة وأجرا ورحمة" کے تحت نقل کیا ہے۔ اور ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں: "إن هذا الحديث من مناقب معاوية الجليلة، لأنه بأن بما قررته أنه دعاء لمعاوية لا عليه، وبه صرح النووي". (مختصر تطهر الجنان واللسان، ص ۹۲. ط: دار علوم السنة، الرياض) اور علامہ ذہبی فرماتے ہیں: "لعلَّ أن يقال: هذه منقبة لمعاوية لقوله صلى الله عليه وسلم: اللّٰهم من لعنته أو سببته...". الحديث. (سير أعلام النبلاء ١٣٠/١٤)

اور حافظ ابن عساکر نے بھی اس کا یہی مطلب لیا ہے؛ چنانچہ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں اس حدیث کو صحیح ترین حدیث قرار دیا ہے؛ "أصح ما روي في فضل معاوية حديث أبي حمزة عن ابن عباس". (تاريخ دمشق ١٠٦/٥٩)

(۲) یہ الفاظ بددعا کے ارادے سے نہیں نکلے اور یہاں اس کا لغوی معنی مراد نہیں، جیسا کہ "ثکلت أمك"، "تربت يداك"، "عقرى حلقى" وغیرہ الفاظ میں ان کا لغوی معنی مراد نہیں ہوتا ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں: " هذا دعاء لا يراد وقوعه، بل عادة العرب التكلم بمثله على سبيل التلطف".

(مرقاة المفاتيح، كتاب المناسك، باب خطبة يوم النحر).

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب وشتم کا الزام:

بعض کج فکر لوگوں نے صحیح مسلم کی ایک روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "سب وشتم" کرتے تھے اور دوسرے صحابہ کو بھی اس پر آمادہ کرتے تھے۔ "عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعدًا فقال: ما منعك أن تسب أبا التراب؟...". (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٠٤)

جواب:

اس روایت سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "سب" نہ کرنے کی وجہ دریافت کی ہے۔ نیز "سب" ہمیشہ گالی گلوچ کے معنی میں نہیں آتا ہے، "سب" متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً: عار دلانا، نکتہ چینی کرنا، اور اپنی رائے کو درست اور دوسرے کی رائے کو غلط قرار دینا۔ ایک مرتبہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک صحابی کو عار دلانے کے لیے "يا ابن السوداء" کہا اور اسے انھوں نے "سب" سے تعبیر کیا؛ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إني ساببت رجلا فعيرته بأمه...".

(صحيح البخاري، رقم: ٣٠)

علامہ محمد طاہر پٹنی فرماتے ہیں: "هذا لا يستلزم أمر معاوية بالسب، بل سؤال عن سبب امتناعه عنه أنه تورع أو إجلال أو غير ذلك، أو المعنى ما منعك أن تخطئه في اجتهاده".

(مجمع بحار الأنوار ١٤/٣) علامہ نووی اور قاضی عیاض وغیرہ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔ (شرح النووي على مسلم ١٧٥/١٥. إكمال المعلم ٢١٠/٧)

یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل سننا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرنا چاہتے تھے، یعنی بطور امتحان پوچھا کہ حضرت سعد کیا جواب دیں گے؟؛ کیونکہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے تھے جو فتنوں سے دور رہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ایک ذہین وفطین انسان تھے، لوگوں کی رائے معلوم کرنا پسند کرتے تھے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ

سے بطور مذاق فرمایا: "أنت على ملة عليٍّ؟"، تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "ولا على ملة عثمان، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم". (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، رقم: ۱۳۳. وانظر: الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، ص ۲٦۷)

نیز صحابہ کے درمیان "سب" گالی گلوچ کا پایا جانا ان کی شان صحابیت کے منافی ہے۔ اور اہل بیت کے بارے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حسن اخلاق اور حسن معاملہ کی تعریف خود شیعہ مورخین نے بھی کی ہے؛ چنانچہ قدیم شیعہ مورخ ابو حنیفہ دینوری نے الاخبار الطّوال میں لکھا ہے: "قالوا: ولم ير الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءًا في أنفسهما ولا مكروهًا، ولا قطع عنهما شيئا مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر". (الأخبار الطوال، ص ۲۲۵)

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "للّٰه دَرُّ ابن هند ولينا عشرين سنة فما آذانا على ظهر منبر ولا بساط، صيانةً منه لعرضه وأعراضنا، ولقد كان يحسن صلتنا ويقضي حوائجنا". (أنساب الأشراف للبلاذري ۵/۸۳)

اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "سب" گالی دینے کے لیے کیسے کہہ سکتے ہیں، جبکہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے سے افضل سمجھتے تھے۔ چنانچہ آپ نے ابو مسلم خولانی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: "إني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر". (فتح الباري ۱۳/ ۸٦. وتاريخ الإسلام للذهبي ۲/ ۳۰۱. وسير أعلام النبلاء ۳/ ۱٤۰).

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر پہنچی تو آپ رونے لگے اور اپنی اہلیہ سے فرمایا: "إنكِ لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم". (البداية النهاية ۸/ ۱۳۰)

اور جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے واقعہ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برا بھلا نہیں کہا، تو واقعہ صفین اور آپ کی وفات کے بعد کیسے آپ کو برا بھلا کہہ سکتے ہیں؟!

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر قتل نفس اور اکل مال بالباطل کا الزام:

صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ فرمان نبوی "من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر" بیان فرمایا، اس پر عبدالرحمٰن بن عبدرب الکعبہ نے کہا: "هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بالباطل ونقتل أنفسنا". (صحيح مسلم، رقم: ۱۸٤٤) حضرت معاویہ ہم کو حکم دیتے ہیں کہ ہم ناجائز اور حرام مال کھائیں اور اپنے آپ کو قتل کریں۔

جواب:

اس روایت کا محمل وہ دور ہے جب کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قصاص دم عثمان کے سلسلے میں باہم تنازعات قائم تھے۔ عبدالرحمٰن بن عبدرب الکعبہ کا خیال تھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسئلہ خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فریق مخالف ہیں؛ اس لیے انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اپنے لشکر اور متبعین پر مال خرچ کرنے کو اکل مال بالباطل اور نزاع وقتال کو قتل نفس سے تعبیر کیا۔ یہ عبدالرحمٰن کا اپنا اجتہاد تھا؛ جبکہ ان کا نزاع واختلاف قصاص دم عثمان رضی اللہ عنہ میں تھا، خلافت میں نہیں تھا۔ امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

"المقصود بهذا الكلام أن هذا القائل لما سمع كلام عبد الله بن عمرو بن العاص وذِكرَ الحديث في تحريم منازعة الخليفة الأول وأنَّ الثاني يُقتَل، فاعتقد هذا القائل هذا الوصف في معاوية لمنازعته عليًّا، وكانت قد سبقت بيعة عليٍّ فرأى هذا أن نفقة معاوية على أجناده وأتباعه في حرب عليٍّ ومنازعته ومقاتلته إياه من أكل المال بالباطل ومن قتل النفس، لأنه قتال بغير حق فلا يستحق أحد مالاً في مقاتلته". (شرح النووي على مسلم ۱۲/۲۳۴)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حجر بن عدی کو قتل کرنے کا اعتراض:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک نیک، صالح، عابد صحابی حجر بن عدی کو حق گوئی کی پاداش میں بلا کر قتل کرا دیا۔ اس کے جواب میں نمبر وار چند معروضات پڑھ لیجئے اور خود فیصلہ کیجئے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام درست تھا، یا غلط؟

۱- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مغیرہ بن شعبہ اور ان کی وفات کے بعد زیاد بن ابی سفیان کوفہ کے گورنر رہے۔ حضرت مغیرہ کے خطبہ کے دوران حجر بن عدی اپنے ساتھیوں سمیت کھڑے ہو جاتے تھے اور حضرت مغیرہ کے سامنے خطبہ میں کھڑے ہو کر مغیرہ بن شیبہ پر لعنت بھیجتے تھے اور کبھی کنکریاں اٹھا کر ان کو مارتے تھے۔ یہی معاملہ زیاد کے ساتھ بھی رہا۔ ان دونوں حضرات نے حجر بن عدی کے اعتراضات کی بوچھاڑ میں کبھی صبر کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوٹنے دیا؛ بلکہ صبر وتحمل کے پہاڑ بنے رہے۔

۲- حجر بن عدی بمعہ اپنی جماعت کے حکام اور امرا پر برملا تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ شیعوں سے دوستی کرتے رہے۔ ان کی جماعت کے لوگ شہید مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر تبرا کرتے ہوئے ان کو جابر وظالم کہتے رہے اور اپنی پوری جماعت کے ساتھ مسلح ہو کر مسجد میں آتے رہے۔

۳- حجر بن عدی کو معترضین بطور صحابی پیش کرتے ہیں؛ لیکن اسماء الرجال کے ماہرین کی اکثریت ان کو

تابعی مانتی ہے۔حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”أما البخاري و ابن أبي حاتم عن أبيه و خليفة بن خياط و ابن حبان فذكروه في التابعين، وكذا ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من أهل الكوفة“. (الإصابة في تمييز الصحابة ۳۳/۲)

۴- حجر بن عدی خلافت کو رافضیوں کی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خاندان کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے؛ یہاں تک کہ امیر المومنین کے بعض عاملین کو شہر بدر کر دیا تھا اور برملا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب وشتم کا ارتکاب کرتے تھے۔
۵-حجر بن عدی کے یہ معمولات پوشیدہ نہیں تھے؛ بلکہ پوری پوری جماعتیں ان کی گواہی دیتی تھیں۔
۶-حضرت مغیرہ بن شعبہ کی وفات اور زیاد بن ابی سفیان کے تقرر کے بعد بھی حجر بن عدی نے اپنا رویہ نہیں بدلا۔
۷-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بڑی مشکل سے امت میں اتحاد کی رونق واپس آ گئی تھی اور آپس کے قتل وقتال کا سلسلہ رک گیا تھا، بنا بریں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت اسلامیہ میں ایسی حرکات کو برداشت نہیں کر سکتے تھے جن سے خلافت کی عمارت دھڑام سے گر جائے۔
۸-شیعہ مورخین نے بھی لکھا ہے کہ حجر بن عدی اہل شام اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب وشتم کی بوچھاڑ کیا کرتے تھے۔
۹-حجر بن عدی حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور ان کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت اور خلافت کی حوالگی پر بہت ملامت کیا کہ کاش اس سے پہلے مجھے موت دبوچ لیتی اور یہ دن نہ دیکھتا۔
۱۰-حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سامنے حجر بن عدی کے قتل کا سوال اٹھایا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے اس سلسلے میں تین جوابات مروی ہیں: ۱-حجر اور میرا معاملہ اللہ تعالی پر چھوڑ دیں، وہاں ہماری پیشی ہوگی۔ ۲- میں نے قتل نہیں کیا، جن لوگوں نے ان کے خلاف شہادت دی انھوں نے قتل کرایا۔ ۳-ان کے قتل میں لوگوں کا فائدہ اور زندہ رہنے میں فساد کا خوف تھا۔
اس سلسلے کی عبارات ملاحظہ کیجئے:
”وجعل زياد يقول في خطبته: إن من حق أمير المؤمنين – يعني كذا وكذا– فأخذ حجر كفا حصباء فحصبه وقال: كذبت! عليك لعنة الله“. (البداية والنهاية ۵۱/۸)
حجر بن عدی کی جماعت کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ” إنهم كانوا ينالون من عثمان ويطلقون فيه مقالة الجور وينتقدون على الأمراء ويسارعون فى الإنكار عليهم، ويبالغون في

ذلك، ويتولون شيعة عليٍّ". (البداية والنهاية ٥٤/٨)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: "أنه يقول: إن هذا الأمر لا يصلح إلا في آل علي بن أبي طالب". (البداية والنهاية ٥١/٨)

ابن جریر طبری سنہ ۵۱ھ کے حالات کے تحت لکھتے ہیں: "إنَّ حجرًا جمع إليه الجموع، وأظهر شتم الخليفة، ودعا إلى حرب أمير المؤمنين، وزعم أن هذا الأمر لا يصلح إلا في آل أبي طالب، ووثب بالمصر وأخرج عامل أمير المؤمنين". (تاريخ الطبري ٢٦٨/٥)

حجر کے خلاف گواہیوں کے بارے میں ابن خلدون لکھتے ہیں: "فشهدوا كلهم أن حجرا جمع الجموع وأظهر شتم معاوية، ودعا إلى حربه، وزعم أن الأمر لا يصلح إلا في الطالبين". (تاريخ ابن خلدون ١٥/٣)

ابن قتیبہ نے لکھا ہے: "وكان له ابنان متشيعان يقال لهما: عبد الله وعبد الرحمن، قتلهما مصعب بن الزبير صبرا". (المعارف، ص ٣٣٤)

یعنی ان کے دو بیٹے شیعہ تھے جن کا نام عبد اللہ اور عبد الرحمٰن تھا، مصعب بن زبیر نے ان کو سامنے کھڑا کر کے قتل کیا تھا۔

ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ مختار ثقفی کے ساتھ قتل ہوئے: "وكان لحجر بن عدي ولدان: عبد الله وعبد الرحمن، قتلا مع المختار لما غلب عليه المصعب". (الإصابة في تمييز الصحابة ٣٤/٢)

الاخبار الطّوال میں دینوری شیعی لکھتے ہیں: "وكان أول من لقي الحسن بن عليٍّ فندمه على ما صنع ودعاه إلى رد الحرب حجر بن عدي، فقال له: يا ابن رسول الله لوددت أني مت قبل ما رأيتُ، أخرجتنا من العدل إلى الجور، فتركنا الحق الذي كنا عليه، ودخلنا في الباطل الذي كنا نهرب منه، وأعطينا الدنية من أنفسنا". (الأخبار الطوال، ص ٢٢٠)

پھر حضرت حسن رضی اللہ عنہ پر ان کا کلام بہت بوجھ بن گیا۔ دینوری لکھتے ہیں: "فاشتد على الحسن كلام حجر، فقال له: إني رأيت هوى عظم الناس في الصلح، وكرهوا الحرب...". (الأخبار الطوال، ص ٢٢٠)

پھر حجر بن عدی وہاں سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور ان کے سامنے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر کیچڑ اچھالنے لگے؛ لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان کی تردید فرما کر ان کو مایوسی کے گڑھے میں ڈال دیا۔ الاخبار الطّوال میں دینوری لکھتے ہیں: "قال: فخرج من عنده ودخل على الحسين رضي الله عنه مع عبيدة بن

عمرو، فقالا: أبا عبد الله شريتم الذل بالعز، وقبلتم القليل وتركم الكثير، أطعنا اليوم وأعصنا الدهر، دع الحسن وما رأى من هذا الصلح، وأجمع إليك شيعتك من أهل الكوفة وغيرها، وولني وصاحبي هذه المقدمة، فلا يشعر ابن هند إلا ونحن نقارعه بالسيوف". (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

حجر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے یہاں سے نکل کر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس عبیدہ بن عمرو کے ساتھ گئے اور یہ کہا کہ آپ نے عزت کے بدلے ذلت لی، زیادہ چھوڑ کر کم لیا، ہم نے ان کی تابعداری کی جن کی مدت العمر نافرمانی کرتے رہے۔ آپ حسن اور ان کی صلح والی رائے کو چھوڑ دیں، کوفہ وغیرہ سے اپنے شیعوں کو جمع کر لیں اور ہم کو اس مقدمہ میں وکیل بنادیں؛ تاکہ ہم ابن ہند یعنی معاویہ رضی اللہ عنہ سے تلواروں سے جنگ کر کے ان کو سبق سکھائیں۔

اس پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "إنا قد بايعنا وعاهدنا ولا سبيل إلى نقض بيعتنا". (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

اس روایت کے بارے میں حضرت مولانا محمد نافع رحمہ اللہ کی "سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ" صفحہ ۵۷۵ سے ۵۹۷ تک مطالعہ کیجئے۔

حافظ ابن عساکر تاریخ دمشق میں امام احمد بن حنبل کے طریق سے روایت کیا ہے: " لما قدم معاوية دخل على عائشة فقالت: أقتلت حجراً؟ قال: يا أم المؤمنين إني وجدت قتل رجل في صلاح الناس خير من استحيائه في فسادهم". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۹/۱۲. وإسناده صحيح)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حضرت عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کے قتل کرانے اور ان کا سر کاٹ کر بازاروں میں گھمانے کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔ ہم اس واقعے کے متعلق بھی مختصر تحریر لکھتے ہیں: عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کو صحابۂ کرام پر تحریر شدہ کتابوں میں صحابہ میں شمار کیا گیا ہے۔ صلح حدیبیہ یا حجۃ الوداع کے بعد مسلمان ہوئے۔ حافظ ابن حجر نے الاصابہ (۵۱۴/۴-۵۱۵) میں ان کے حالات لکھے ہیں، جس میں سانپ کے کاٹنے سے ان کی موت، یا قتل کرنے سے، یا خوف کی وجہ سے وفات کا ذکر ہے۔

عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے مخالفین میں شامل تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف جو فتنہ برپا ہوا اس میں صحابیت کا شرف حاصل کرنے والے بعض مخلص صحابہ منافقین اور مفسدین کے غلط سلط پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر ان کے دام میں پھنس گئے تھے، ان میں عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے۔ یہ بھی حجر بن عدی کے ساتھ خلافت کے خلاف سازش کرنے والوں سے متاثر ہو کر شور برپا کرنے میں شامل رہے؛

بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مخالفین میں شامل تھے۔البدایہ والنہایہ میں ان کے بارے میں لکھا ہے: ”ومع هذا كان أحد الأربعة الذين دخلوا على عثمان...، وكان من جملة من أعان حجرَ بن عدي“. (البداية والنهاية ٨/٤٨)

یادرہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا۔الفتنۃ بین الصحابۃ میں شیخ محمد حسان لکھتے ہیں:”ولذلك قال الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية (٢٠٧/٧): ’وأما ما ذكره بعض الناس من أن بعض الصحابة أسلمه ورضي بقتله، فهذا لا يصح عن أحد من الصحابة أنه رضي بقتل عثمان رضي الله عنه، بل كلهم كرهه ومقته وسبَّ من فعله، ولكنَّ بعضهم كان يودُّ لو خلع نفسه من الأمر كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وعمرو بن الحمق وغيرهم. انتهى. وما جاء في ذلك من روايات تقدح في أحد منهم فلا يثبت بحال، إذ هي من روايات الكذابين والوضاعين كالواقدي وغيره“. (تعليق، ص١٦٥)

زیاد بن ابی سفیان نے عمرو بن حمق کی گرفتاری کا حکم جاری کیا اور موصل کے گورنر کو لکھا کہ عمرو بن حمق کو تلاش کیا جائے۔پھر سب سے قابل اعتماد بات اور اصح قول یہ ہے کہ عمرو بن حمق گرفتاری کے خوف سے ایک غار میں داخل ہوئے،سانپ نے ان کو ڈسا اور ان کا انتقال ہوگیا۔سپاہیوں کو ان کی لاش مل گئی تو انھوں نے ان کی وفات کی تصدیق اور حاکم موصل کے اطمینان کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور زیاد کے حکم کے بغیر ان کے سر کو کاٹا۔اور تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو حاکم موصل کے پاس اور حاکم موصل نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ابن حبان نے کتاب الثقات میں لکھا ہے: ”هرب إلى الموصل ودخل غارًا، فنهشته حية فقتلته، وبعث إلى الغار في طلبه فوجدوه ميتًا، فأخذ عامل الموصل رأسه وحمله إلى زياد، فبعث زياد برأسه إلى معاوية، ورأسه أول رأس حمل في الإسلام من بلد إلى بلد“. (الثقات لابن حبان٣/٢٧٥)

عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کی وفات اور ان کے سر کو کاٹے جانے سے متعلق یہ اصح قول ہے جو آپ نے ملاحظہ کیا۔عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کا سر کاٹ کر بازاروں میں گھمانے،اور ان کی بیوی کی گود میں رکھنے کی بات جسے ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۴۸/۸) میں ذکر کیا ہے،صحیح نہیں۔ہوا یہ ہے کہ ابن کثیر نے ابن عساکر کی ایک غیر صحیح روایت کو-جس میں عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کا سر ان کی بیوی کی گود میں رکھنے کا ذکر ہے-ابن حبان کی روایت کے ساتھ جوڑ دیا ہے،اور ابن حبان کی روایت میں” ورأسه أول رأس حمل في الإسلام من بلد إلى بلد“ کے الفاظ کو”فطيف به في الشام وغيرها...“ سے بدل دیا،جس کی وجہ سے معنی کچھ کا کچھ ہوگیا۔

ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں روایت کیا ہے کہ عمر بن حمق رضی اللہ عنہ کے سر کو ان کی بیوی کی گود میں رکھ دیا گیا جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جیل میں مقید تھیں۔ ”...عن إسحاق بن أبي فروة عن يوسف بن سليمان عن جدته يعني ميمونة قالت: كان تحت عمرو بن الحمق آمنة بنت الشريد فحبسها معاوية في سجن دمشق زمانًا حتى وجَّه إليها برأس عمرو بن الحمق فألقي في حجرها...“. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۶۹/ ۴۰)

یوسف بن سلیمان مجہول ہے۔ ”يوسف بن سليمان عن جدته ميمونة...، وعنه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة مجهول“. (الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد، لأبي المحاسن محمد بن علي الشافعي (م: ۷۶۵)، ص ۴۸۰)

اور اسحاق بن أبی فروہ (اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ) متروک راوی ہے۔ ”قال البخاري: تركوه. ونهى أحمد عن حديثه. وقال أبو زرعة وغيره: متروك. وقال ابن معين وغيره: لا يكتب حديثه“. (ميزان الاعتدال ۱/ ۱۹۳)

اب ابن کثیر کی مخلوط عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”فبعث معاوية إلى نائبها، فوجدوه قد اختفى في غار، فنهشته حية فمات، فقطع رأسه، فبعث به إلى معاوية، فطيف به في الشام وغيرها، فكان أول رأس طيف به، ثم بعث معاوية برأسه إلى زوجته آمنة بنت الشريد، وكانت في سجنه فألقي في حجرها...“. (البداية والنهاية ۸/ ۴۸)

ان واقعات اور ان پر تعقبات کو حضرت مولانا محمد نافع صاحب نے ”سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ“ میں بھی صفحہ ۵۷۵ سے ۵۹۷ تک لکھا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کی موت سانپ کے ڈسنے سے ہوئی۔ پھر اگر بالفرض حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یا دوسرے حکام سے جو حجر بن عدی کے قتل یا اس طرح کے دوسرے واقعات سرزد ہوئے تو ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث تھی: عن أسامة بن زيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”من فرق بين أمتي وهم جميع فاضربوا رأسه كائنا من كان“. (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۵۲۸) اس لیے ان کو ملامت نہیں کیا جا سکتا۔

معاویہ نام رکھنا کیسا ہے؟:

اشکال: معاویہ کا نام ہی اچھا نہیں، شہوت کے وقت کتیا کی آواز کو کہتے ہیں۔

جواب: تاج العروس شرح القاموس میں ہے: ”والمسمى بمعاوية سواه من الصحابة سبعة

عشر رجلا، ومن المحدثين كثيرون". (تاج العروس "عوی"، ۱۳۱/۳۹)

حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں معاویہ نام کے آٹھ صحابہ کا ذکر کیا ہے۔ اگر یہ نام برا ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو تبدیل فرماتے جیسے عاصیہ کو جمیلہ میں تبدیل فرمایا۔ پھر لسان العرب (۴۸۸/۹) میں اس کے معنی میلان اور مہربانی کے لکھے ہیں۔ نیز "تعاوی" کے معنی تعاون بھی ہیں۔ یعنی معاویہ کے معنی: معاون ومددگار ہے۔ مسلم کی حدیث میں ہے: "قاتل المشرك الذي سبَّ النبيَّ فتعاوى المشركون عليه حتى قتلوه". أي: تعاونوا وتساعدوا. (تاج العروس ۲۵۹/۱۰)

نیز قاموس میں "عاوى القوم" کے معنی: پکارنا اور دعوت دینا بھی ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ترکستان، بخارا، سمرقند، خراسان، طبرستان اور بلاد روم میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے حق کی پکار کا حق ادا کیا۔ اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دشمنوں کو کتے کے بھونکنے کے معنی پسند ہیں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ معاویہ باب مفاعلہ ہے جس میں دونوں جانب سے چیخنا شامل ہے، تو حضرت معاویہ حق کی پکار کے ساتھ آواز بلند کرتے رہے اور ان کے مخالفین ان کے خلاف کتوں کی طرح بھونکتے اور چیختے رہے۔

عرفی تو میندیش زغوغائے رقیبان ❁ آواز سگان کم نکند رزق گدا را

حضرت معاویہ کے نام کی تحقیق کے سلسلے میں ہمارا ایک فتوی "فتاوی دار العلوم زکریا" جلد اول، ص۱۶۴-۱۶۵ پر موجود ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات سے خوش ہونے اور بعض اشیائے محرمہ کے استعمال کا الزام:

بعض لوگوں نے سنن ابی داود کی ایک روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات سے خوش ہوئے، نیز حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سونا، ریشم جن کا استعمال مرد کے لیے حرام ہے، اور درندوں کی کھالوں جیسی نامناسب اشیا استعمال کرتے تھے۔ سنن ابی داود کی روایت ملاحظہ فرمائیں:

"حدثنا عمرو بن عثمان، حدثنا بقية، عن بَحِير، عن خالد، قال: وفد المقدام بن معدي كرب وعمرو بن الأسود، ورجل من بني أسد من أهل قِنَّسرين إلى معاوية بن أبي سفيان، فقال معاوية للمقدام: أعلمتَ أن الحسن بن علي توفي؟ فرجَّعَ المقدام، فقال رجل: أتراها مصيبة؟ قال له: ولِم لا أراها مصيبة وقد وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، فقال: "هذا مني وحسين من علي"؟ فقال الأسدي: جمرة أطفأها الله عز وجل، قال: فقال

المقدام: أما أنا فلا أبرح اليوم حتى أُغَيِّظُك وأسمعك ما تكره، ثم قال: يا معاوية إنْ أنا صدقت فصدقني، وإن أنا كذبت فكذبني، قال: افعل، قال: فأنشدك بالله، هل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن لبس الذهب؟ قال: نعم. قال: فأنشدك بالله هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس الحرير؟ قال: نعم. قال: فأنشدك بالله، هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس جلود السباع والركوب عليها؟ قال: نعم. قال: فوالله لقد رأيتُ هذا كله في بيتك يا معاوية، فقال معاوية: قد علمت أني لن أنجو منك يا مقدام...''. (سنن أبي داود، رقم: ٤١٣١. المعجم الكبير للطبراني ٢٠/٢٦٩/٦٣٦)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پراس روایت کی روشنی میں اعتراضات:

۱-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سامنے قبیلہ بنی اسد کے ایک شخص نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی اہانت کی اوران کی وفات پر ''جمرة أطفأها الله عز وجل'' کہااورحضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خاموش رہے۔

۲-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گھر پر یہ ممنوع اشیا موجود تھیں: ریشم کالباس، سونے کااستعمال اور چیتے کی کھال۔

۳-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مقدام سے کہا: کیاتم حسن کی وفات کومصیبت سمجھتے ہو؟ یعنی یہ مصیبت نہیں۔

جواب:

اس کی سند میں ایک راوی بقیہ بن ولید ہے جس کو بہت سارے حضرات نے ضعیف کہا ہے۔شیخ شعیب ارنؤوط اور بشارعواد نے ضعیف کہا۔ابوحاتم نے کہا: لا يحتج به. ابومسہر کہتے ہیں: أحاديث بقية ليست نقية فكن منها على تقية. ابن خزیمہ کہتے ہیں: لا أحتج ببقية. (ميزان الإعتدال، تهذيب التهذيب، الكامل لابن عدي، تحرير تقريب التهذيب)

علاوہ ازیں بقیہ تدلیس تسویہ کا مرتکب ہوتا تھا اور ابوداود میں ان کا عنعنہ ہے، مسند احمد میں ان کا عنعنہ اپنے شیخ سے نہیں؛ لیکن آگے سند میں عنعنہ ہے، اور تدلیس تسویہ کے معنی یہ ہیں کہ سند میں کسی بھی جگہ سے ضعیف اور مطعون راوی کواڑادیں، تو صرف اپنے شیخ سے حدثنا کے ساتھ روایت لینا کافی نہیں ہونا چاہیے۔

۲- مسند احمد میں یہ روایت موجود ہے: ''أعلمتَ أن الحسن بن علي توفي؟ فرجَّعَ المقدام، فقال له معاوية: أتراها مصيبة؟ فقال: ولِم لا أراها مصيبة وقد وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، وقال: ''هذا مني وحسين من علي''. (مسند أحمد، رقم: ١٧١٨٩)

اس میں ''جمرة أطفأها الله'' اورحضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب تین اشیا کا ذکر نہیں ہے۔

۳- ابوداود میں ''فلان''، یعنی رجل مجہول نے کہا کہ تم اس کومصیبت سمجھتے ہو۔اور مسند احمد میں حضرت

معاویہ رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے۔ یہ بھی ایک تعارض اور اضطراب ہے۔

۴- ابوداود و مسند احمد کی روایت میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے اشبہ کہا گیا؛ جبکہ بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشبہ کہا۔ (صحیح البخاري، ۳۷۴۸)
اسی وجہ سے حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے ابوداود و مسند احمد کی روایت کو لفظاً و معناً منکر کہا۔ (البداية والنهاية ۳٦/۸)

۵- یہ ضعیف روایت ان روایات کے خلاف ہے جن میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات پر اظہار افسوس کیا؛ "**ولما جاء الكتاب بموت الحسن بن علي اتّفق كون ابن عباس عند معاوية فعزاه بأحسن تعزية، وردَّ عليه ابن عباس ردًّا حسنًا**". (البداية والنهاية ۳۰٤/۸)
اس کے بعد دس لاکھ درہم دینے اور فیملی پر تقسیم کرنے کا ذکر ہے اور یزید کو ان کے پاس تعزیت کے لیے بھیجنے کا ذکر ہے۔ (البداية والنهاية ۱۳۸/۸)

اور "**جمرة أطفأها الله**" اسدی آدمی نے کہا۔ اس کے بعد کا کلام محذوف ہے۔ ابوداود میں "**ثم**" کا لفظ ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اسدی کی تردید کی ہوگی، اس کو راوی نے حذف کیا۔

اگر روایت کو صحیح فرض کریں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت مقدام سے یہ کہا ہو کہ تم اس کو مصیبت سمجھتے ہو؟ تو یہ بطور امتحان ہوگا؛ تاکہ ان کی رائے معلوم کریں کہ وہ کیا کہتے ہیں؟ جب انہوں نے حسن کی تعریف کی تو ان کو سب سے زیادہ انعام دیا اور ان کے بیٹے کے لیے سینکڑوں کے حساب سے وظیفہ مقرر کیا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ایک ذہین و فطین انسان تھے، لوگوں کی رائے معلوم کرنا پسند کرتے تھے، ایک مرتبہ آپ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے بطور امتحان پوچھا: **ما منعك أن تسب أبا التراب؟**" (صحیح مسلم، رقم: ۲٤۰٤)
اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بطور مذاق فرمایا: "**أنت على ملة عليٍّ؟**" تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "**ولا على ملة عثمان، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم**". (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، رقم:۱۳۳)

جہاں تک اشیائے ممنوعہ کے استعمال کی بات ہے تو جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خود ان اشیا کی ممانعت کے راوی ہیں تو وہ کیسے استعمال کر سکتے ہیں؛ اس لیے اگر روایت کو صحیح فرض کیا جائے تو یہ اشیا ان کے گھر پر خواتین استعمال کرتی تھیں، ریشم اور سونے کا استعمال عورتوں کے لے جائز ہے، اور چیتے کی کھال کو رومی مہمانوں کے دیکھنے یا بیٹھنے کے لیے رکھا ہوگا، جو ان کے ہاں بکثرت آتے تھے۔ واللہ اعلم۔

سوال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اخراجات کہاں سے لیتے تھے؟

جواب: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اخراجات بیت المال سے لیتے تھے جیسا کہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ

عنہما اپنی تنخواہ بیت المال سے لیتے تھے۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:" **لما ولي أبو بكر قال: قدم علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مؤونة أهلي وقد شغلت بأمر المسلمين وسأحترف للمسلمين في مالهم وسيأكل آل أبي بكر من هذا المال**". (صحيح البخاري، رقم: ۲۰۷۰)

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو آپ بھی اپنے اور اپنے اہل وعیال کے اخراجات بیت المال سے لیتے رہے۔ایک موقعہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:"**إن شئتم أخبرتكم ما أستحل منه، ما أحج وأعتمر عليه من الظهر، وحلتي في الشتاء وحلتي في الصيف، وقوت عيالى شبعهم، وسهمي في المسلمين، فإنما أنا رجل من المسلمين. قال معمر: وإنما كان الذي يحج عليه يعتمر بعيرًا واحدًا**". (مصنف عبد الزاق، جامع معمر بن راشد، رقم: ۲۰۰٤٦)

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اپنے دورِ امارت (امارت شام) میں بیت المال سے ۸۰ دینار ماہانہ ملتے تھے۔"**إن عمر أفرد معاوية بالشام، ورزقه في كل شهر ثمانين دينار**". (تاريخ الإسلام للذهبي ٣١٠/٤) اور خلافت کے بعد بھی بظاہر یہی ۸۰ دینار لیتے ہوں گے۔

البتہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا معیارِ زندگی پہلے خلفا سے اونچا تھا۔حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے عزیمت کو اختیار کیا اور تنگی کی زندگی بسر کی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے رخصت پر عمل کیا،اور رومی کفار کے دلوں میں مسلمانوں کی شان وشوکت کا دبدبہ قائم کرنے کے لیے بسا اوقات ظاہری شان وشوکت کو بھی اپنایا؛اگرچہ سادگی آپ کی طبیعت تھی۔یونس بن میسرہ بن حلبس کا بیان ہے کہ میں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو دمشق کے بازاروں میں دیکھا،آپ کے بدن پر پیوند لگی ہوئی قمیص تھی اور آپ دمشق کے بازاروں میں چکر لگا رہے تھے۔"**عن يونس بن حلبس قال: رأيت معاوية في سوق دمشق على بغلة له وخلفه وصيف قد أردفه، عليه قميص مرقوع الجيب، وهو يسير في أسواق دمشق**". (تاريخ دمشق لابن عساكر ١٧١/٥٩. البداية والنهاية ١٣٤/٨)

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں:"**قال عمرو بن العاص وذكر معاوية وهو بمصر: إن إمامكم لمِمَّن سهل الله خليقته، وقوَّم طريقته، وأحسن صيغته، فمن كانت النعمة تُبطره إنها لتذلله وتُوقِّره**". (أنساب الأشراف للبلاذري ٥٩/٥، وإسناده حسن)

آپ نے وفات سے پہلے یہ وصیت بھی فرمائی کہ آپ کے نصف مال کو بیت المال میں لوٹا دیا جائے؛"**أن معاوية لما احتضر أوصى بنصف ماله أن يرد إلى بيت المال، كأنه أراد أن يُطيَّب له**". (البداية والنهاية ١٤١/٨)

مال کے سلسلے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اعتراضات اوران کے جوابات:

پہلا اعتراض: مولانا مودودی صاحب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے: ''مالِ غنیمت کی تقسیم کے معاملہ میں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی کی۔ کتاب وسنت کی رُو سے پورے مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہونا چاہیے اور باقی چار حصے اس فوج میں تقسیم کیے جانے چاہئیں جولڑائی میں شریک ہوئی ہو؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ مالِ غنیمت میں سے چاندی سونا اُن کے لیے الگ نکال لیا جائے، پھر باقی مال شرعی قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے۔ (خلافت وملاکیت، ص۱۷۴)

جواب:

اس اشکال کی بنیاد وہ روایت ہے جسے ابن سعد، حاکم اور ابن عبدالبر وغیرہ نے ہشام بن حسان کے طریق سے روایت کیا ہے؛ ''عن هشام بن حسان، عن الحسن، قال: بعث زياد الحكم بن عمرو الغفاري على خراسان فأصابوا غنائم كثيرة، فكتب إليه: أما بعد، فإن إمير المؤمنين كتب أن يصطفي له البيضاء والصفراء، ولا تقسم بين المسلمين ذهبًا ولا فضةً''. (المستدرك للحاكم، رقم: ٥٨٦٩. المعرفة والتأريخ للفسوي ٢٥/٣. الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٨/٧. الاستيعاب لابن عبد البر ١٠٥/١)

ہشام بن حسان مدلس ہیں، حسن اور عطاء سے ان کی روایات مرسل ہوتی ہیں؛ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ''وفي روايته عن الحسن وعطاء مقال، لأنه قيل: كان يرسل عنهما''. (تقريب التهذيب)

اور ہشام نے یہاں پر سماع کی تصریح نہیں فرمائی؛ لہٰذا یہ روایت قابلِ اعتماد نہیں؛ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے روات کے ثقہ ہونے کے باوجود امام حاکم اور علامہ ذہبی نے مستدرک حاکم کی تعلیق میں اس حدیث پر کوئی حکم لگانے میں سکوت اختیار فرمایا ہے۔

ابن جریر طبری نے بھی اس روایت کو تاریخ طبری (۲۵۱/۵) میں حاتم بن قبیصہ کی سند سے روایت کیا ہے؛ لیکن یہ روایت بھی حاتم بن قبیصہ کے مجہول ہونے، اور ابن جریر پر تشیع کے الزام کی وجہ سے قابلِ اعتبار نہیں۔

اس روایت کو حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی البدایہ والنہایہ میں نقل کیا ہے اور ساتھ ہی یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یہ سونا وچاندی بیت المال میں جمع کرنا چاہتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی ضرورت ہو اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اندازے یا کسی اطلاع کی بنا پر یہ سمجھے ہوں کہ جبل الاسل کے جہاد میں جو سونا چاندی ہاتھ آیا ہے وہ کل مال غنیمت کے پانچویں حصے سے زائد نہیں ہے؛ اس

لیے انھوں نے بیت المال کی ضرورت کی خاطر یہ حکم جاری فرمایا ہو کہ مالِ غنیمت میں سے جو پانچواں حصہ بیت المال کے لیے بھیجا جائے گا اس میں دیگر اشیا کے بجائے صرف سونا چاندی ہی بھیجا جائے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "**وفي هذه السنة غزا الحكم بن عمرو نائب زياد على خراسان جبل الأسل عن أمر زياد، فقتل منهم خلقًا كثيرًا وغنم أموالًا جمةً، فكتب إليه زياد: إنَّ أمير المؤمنين قد جاء كتابه أن يُصطفَى له كل صفراء وبيضاء -يعنى الذهب والفضة- يجمع كله من هذه الغنيمة لبيت المال**". (البداية والنهاية ۲۹/۸)

اور حافظ ابن عساکر نے تو اس روایت کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں شمار کیا ہے؛ اس لیے کہ جب زیاد کا خط عمرو بن حکم رضی اللہ عنہ کو پہنچا تو آپ نے زیاد کو لکھا کہ امیر المومنین کی کتاب سے پہلے میرے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے، اور کتاب اللہ امیر المومنین کی کتاب پر مقدم ہے۔ زیاد نے عمرو بن حکم رضی اللہ عنہ کا یہ خط اپنے خط کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھیج دیا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عمرو بن حکم رضی اللہ عنہ کا خط پڑھ کر لوگوں کو سنایا، تو بعض نے یہ رائے پیش کی کہ عمرو بن حکم کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں اور بعض نے دوسری رائے پیش کی، اس پر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو ملامت کرتے ہوئے فرمایا: "**أتأمروني أن أعمد إلى رجل آثر كتابَ الله تعالى على كتابي، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على سني فأقطع يديه ورجليه، بل أحسن وأجمل وأصاب**". **فكانت هذه مما تعد من مناقب معاوية**". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۷۰/۵۹)

دوسرا اعتراض:

مولانا مودودی صاحب نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ دیت کے معاملہ میں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سنت کو بدل دیا، سنت یہ تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی؛ مگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو نصف کر دیا اور باقی نصف خود لینی شروع کر دی۔ (خلافت وملوکیت، ص ۱۷۳-۱۷۴)

جواب:

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: "**عقل الكافر نصف عقل المؤمن**". (سنن النسائي، رقم: ۴۸۰۷. سنن الترمذي، رقم: ۱۴۱۳)

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے اور دیت کے مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کو بھی نقل فرمایا ہے۔ (سنن الترمذي، باب ماجاء في دية الكافر)

علامہ ابن رشد قرطبی نے بدایۃ المجتہد میں دیت کے مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کو نقل فرمایا ہے: " أما دية أهل الذمة إذا قتلوا خطأ، فإن للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال: أحدها: أن ديتهم على النصف من دية المسلم...، والقول الثاني: أن ديتهم ثلاث دية المسلم...، والقول الثالث: أن ديتهم مثل دية المسلمين". (بداية المجتهد ١٩٦/٤-١٩٧)

اور مودودی صاحب کا یہ کہنا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نصف دیت اپنے لیے لیتے تھے، تو یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح الزام ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے سنن کبری میں زہری سے روایت کیا ہے "كان معاوية أعطى أهل المقتول النصف، وألقى النصف في بيت المال". (السنن الكبرى للبيهقي ١٠٢/٨)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ آدھی دیت مقتول کے ورثاء کو دیتے تھے اور نصف بیت المال میں جمع کرتے تھے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کے سلسلے میں نہایت محتاط تھے:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کو اللہ اور مسلمانوں کا مال تصور کرتے تھے اور اسے اسلامی قواعد کے خلاف نہیں استعمال کرتے تھے۔ بیت المال کے سلسلے میں ناروا تصرف کے الزامات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں غلط بیانی پر مبنی ہیں۔ حافظ ابن عساکر نے عطیہ بن قیس سے روایت کی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کے بارے میں بہت ہی محتاط تھے، اسے اپنا ذاتی مال نہیں سمجھتے تھے۔" عن عطية بن قيس قال: خطبنا معاوية فقال: إن في بيت مالكم فضلا عن عطاءِ كم وأنا قاسم بينكم ذلك، فإن كان فيه قابلا فضلا قسمته عليكم، وإلا فلا عتيبة عليَّ، فإنه ليس مالي وإنما هو فئ الله الذي أفاء عليكم". (تاريخ دمشق لابن عساكر ١٧٠/٥٩)

علامہ ابن تیمیہ ابن عساکر کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: " وفضائل معاوية في حسن السيرة، والعدل، والإحسان كثيرة". (منهاج السنة ٢٣٤/٦)

ابن عساکر دوسری جگہ لکھتے ہیں: "معاوية ومن كان معه في عصره بالشام من الصحابة والتابعين أتقى لله وأشد محافظة على أداء فرائضه، وأفقه في دينه". (تايخ دمشق لابن عساكر ٣٦٦/١)

مولانا محمد نافع صاحب نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ان ایام میں جن میں یہ واقعات پیش آئے اکابر صحابہ کرام کی ایک خاصی جماعت موجود تھی۔ مثلا عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، مسور بن مخرمہ، زید بن ثابت، سائب بن یزید، عقیل بن ابی طالب، حسین بن علی، ابو ہریرہ اور عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم۔ ان حضرات

میں سے کسی بزرگ نے ان اموال کی تقسیم کے معاملہ میں کوئی اعتراض نہیں کھڑا کیا؛ حالانکہ یہ حضرات خلاف شرع معاملہ پائے جانے پر خاموشی اختیار کرنے والے نہیں تھے، اور شرعی قواعد کی صریح خلاف ورزی کی تائید کرنے والے نہیں تھے۔ اس پر مستزاد یہ بات ہے کہ بیت المال سے اس دور میں ان تمام حضرات کو درجہ بدرجہ وظائف اور عطایا جاری ہوتے تھے۔ بیت المال کے اموال میں اگر شرعی احکام کی صریح خلاف ورزی پائی گئی تھی تو ان حضرات نے اعتراض کیوں نہیں کیا؟! اور وہاں سے اموال حاصل کرنے سے اجتناب کیوں نہیں کیا؟!... اس معاملے میں ان حضرات کا تعامل ہی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں صفائی پیش کرنے اور دفاع کرنے کے لیے کافی ووافی ہے۔ (سیرت حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ ص۶۹۴-۶۹۵)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا بغرض تجارت مورتیوں کو ہندوستان بھیجنا ثابت نہیں:

عبداللہ ہریری نے طبری کی اس روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی کی کوشش کی ہے:

”**حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا عبد الرحمن، قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش عن أبي وائل، قال: كنت مع مسروق بالسلسلة، فمرت عليه سفينة فيها أصنام ذهب وفضة، بعث بها معاوية إلى الهند تُباع، فقال مسروق: لو أعلم أنهم يقتلوني لغرقتها، ولكن أخشى الفتنة**“. (تهذيب الآثار للطبري، مسند علي، ص۲٤۱، رقم: ۳۸۲)

بلاذری نے انساب الاشراف میں اس روایت کو اعمش عن ابی وائل کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: ”**عن الأعمش عن أبي وائل قال: كان مسروق بالسلسلة، فمرت به سفائن فيها أصنام من صفر تماثيل الرجال، فسألهم عنها فقالوا: بعث بها معاوية إلى أرض السند والهند تباع له، فقال مسروق: لو (لا) أعلم أنهم يقتلونني لغرقتها، لكني أخاف أن يعذبوني ثم يفتنوني، والله ما أدري أي الرجلين معاوية، أرجل قد يئس من الآخرة فهو يتمتع من الدنيا، أم رجل زين له سوء عمله**“. (أنساب الأشراف للبلاذري ۵/۱۳۷)

اس روایت کو طبری اور بلاذری کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا، حتی کہ روافض کی کتابوں میں بھی یہ روایت نہیں ملتی؛ البتہ طبری اور بلاذری نے اس جیسی اور بھی بہت سی جھوٹی روایات اپنی کتابوں میں جمع کردی ہیں۔

یہ روایت سنداً ومتناً دونوں طرح صحیح نہیں۔ اس میں اعمش کا عنعنہ ہے اور اعمش مدلس ہیں اور ان پر تشیع کا دھبہ ہے۔ ”**قال خلال: قال مهنّا: سألت أحمد عن حديث الأعمش، عن أبي وائل أن معاوية لعب بالأصنام. فقال: ما أغلظ أهل الكوفة على أصحاب رسول الله، ولم يصح الحديث.**

وقال: تکلم به رجل من الشيعة". (المنتخب من علل الخلال، ص۲۵، رقم:۱۴۳)

امام احمد یہ اس شخص کے بارے میں فرما رہے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے (العیاذ باللہ) بتوں کے ساتھ کھیلا۔ وہ شخص کس قدر غلیظ شیعہ ہوگا جو یہ کہتا ہو کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ (العیاذ باللہ) بتوں کی تجارت کرتے تھے۔ اور کیا یہ اس صحیح حدیث کے مخالف نہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرما رہے ہیں: "اللّٰهم اجعله هادِيًا مهدِيًّا واهدِ به". (سنن الترمذي، رقم:۳۸۴۲) کیا وہ شخص ہدایت یافتہ ہوگا اور لوگوں کو اس سے ہدایت ملتی ہوگی جو بتوں کا تاجر ہو؟! جیسا کہ کذابوں کا گمان ہے۔

نیز اس روایت کو ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ذکر کیا ہے؛ لیکن اس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں۔ "حدثنا أبو معاوية قال: حدثنا الأعمش، عن شقيق، عن مسروق، قال: مر عليه وهو بالسلسلة بتماثيل من صفر تباع، فقال مسروق: لو أعلم أن ينفُق لضربتها، ولكني أخاف أن يعذبني فيفتني، والله ما أدري أي الرجلين؟ رجل قد زين له سوء عمله، أو رجل قد أيس من آخرته فهو يتمتع من الدنيا". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:۲۲۶۸۴)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مسروق کا یہ قول اس لیے بھی بعید معلوم ہوتا ہے کہ مسروق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بلند مقام کو بہتر طریقے پر ملحوظ رکھتے تھے؛ چنانچہ جب بعض مسائل میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا، اور کافر کو مسلمان کا وارث نہیں بنایا، اور یہ مسئلہ مسروق کے سامنے پیش ہوا تو مسروق کہنے لگے: "وما أحدث في الإسلام قضاء أحب إلي منه". (سنن الدارمي، رقم:۳۰۳) اور سنن سعید بن منصور میں ہے: "فقال مسروق بن الأجدع: ما أحدث في الإسلام قضاء أعجب منه".
(سنن سعيد بن منصور، رقم:۱۴۵)

اس سے معلوم ہوتا کہ مسروق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے قضا اور فیصلوں کو نہایت پسندیدہ خیال کرتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کو کسی قسم کا عناد اور رنجش نہیں تھی۔ خلیفہ ابن خیاط لکھتے ہیں کہ قاضی شریح کوفہ سے بصرہ گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ان کے قائم مقام مسروق کو کوفہ کا قاضی بنایا گیا۔ "الكوفة: لم يزل شريح قاضيًا عليها حتى أحدره زياد معه إلى البصرة، فقضى عليها بعده مسروق بن الأجدع". (تاريخ خليفة ابن خياط، ص۲۲۸) اگر وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو قابلِ اعتراض اور لائقِ طعن سمجھتے تو ان کی طرف سے منصب قضا کیسے قبول کر سکتے تھے!

نیز مذکورہ روایت میں مسروق نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ظلم زیادتی کے اندیشے کو ظاہر کیا ہے؛ جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کسی پر حق گوئی کی پاداش میں ظلم وزیادتی روا نہیں رکھتے تھے؛ چنانچہ مذکورہ روایت کے راوی

خود اعمش نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے عدل وانصاف کے معاملے کو بڑی اہمیت دی ہے۔ آپ کا بیان ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ عدل وانصاف میں مشہور خلیفہ عادل حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے بھی فائق تھے۔ ابوبکر خلال نے اپنی سند سے ابو ہریرہ المکتب سے روایت کیا ہے: ”**قال أبو هريرة المكتب: كنا عند الأعمش فذكروا عمر بن عبد العزيز وعدله، فقال الأعمش: فكيف لو أدركتم معاوية؟ قالوا: في حلمه؟ قال: لا والله، بل في عدله**“. (السنة لأبي بكر الخلال، رقم:٦٦٧. وذكره الذهبي في المنتقى، ص٣٨٨. وابن تيمية في منهاج السنة ٦/٢٣٣)

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حق گوئی پر کوئی ظلم وزیادتی کرنے والے نہیں تھے، اور مسروق کی طرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں طعن کی نسبت درست نہیں۔

نیز تاریخ واسط میں طبری کی روایت اعمش عن أبی وائل ہی کی سند سے طبری کی روایت کے برعکس ہے، جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ ان کشتیوں میں ہدایا تھے جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے بھیجے گئے تھے۔ ”**عن الأعمش، عن أبي وائل قال: كنت مع مسروق بسلسلة واسط فمرت سفن فيها هدايا إلى معاوية**“. (تاریخ واسط، ص٣٧)

نیز اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ عبد الرحمٰن المعلمی لکھتے ہیں: ”**ففي رواية الأعمش أحاديث كذلك ضعفها أهل العلم بعضها بضعف بعض من فوق الأعمش في السند، وبعضها بالانقطاع، وبعضها بأن الأعمش لم يصرح بالسماع وهو مدلس، ومن هذا الأخير حديث في شأن معاوية ذكره البخاري في تاريخه الصغير (ص٦٨) ووهنه بتدليس الأعمش، وهكذا في رواية عبد الرزاق وآخرين**“. (التنكيل ١/١٣٩)

معلمی الفوائد المجموعہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: ”**إذا استنكر الأئمة المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة، فإنه يتطلبون له علة، فإذا لم يجدوا علة قادحة مطلقا، حيث وقعت، أعلوه بعلة ليست بقادحة مطلقا، ولكنهم يرونها كافية للقدح في ذلك المنكر، فمن ذلك: إعلاله بأن راويه لم يصرح بالسماع هذا، مع أن الراوي غير مدلس، أعل البخاري بذلك خبرا رواه عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب، عن عكرمة. تراه في ترجمة عمرو من التهذيب. ونحو ذلك كلامه في حديث عمرو بن دينار في القضاء بالشاهدين واليمين.**

پھر موصوف اس کی اور بھی متعدد مثالیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”**وحجتهم في هذا: أن عدم القدح بتلك العلة مطلقًا إنما بني على أن دخول الخلل من جهتها نادر، فإذا اتفق أن يكون**

المتن منكرا، يغلب على ظن الناقد بطلانه، فقد يحقق وجود الخلل، وإذ لم يوجد سبب له إلا تلك العلة، فالظاهر أنها هي السبب، وأن هذا من ذلك النادر الذي يجيء الخلل من جهتها". (مقدمة الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ص ١١-١٢)

نیز اعمش پر تشیع کا الزام ہے؛ چنانچہ عجلی فرماتے ہیں: "وكان فيه تشيع". (تهذيب التهذيب ٤/٢٢٢)
اور جو شیعیت زدہ ہو اس کی روایت بنوامیہ-خصوصاً حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ- کے خلاف قابل قبول نہیں ہوسکتی۔

اور اگر بالفرض مسروق کے اس قول کو ہم ثابت مان بھی لیں تو معلوم نہیں کہ مسروق کو کس نے یہ بتایا کہ کشتی میں کیا ہے؟ اور یہ کس کی ہے؟ اور کہاں جارہی ہے؟ اور یہ بات بعید نہیں کہ یہ کسی کوفی شیعہ کی حرکت ہو جس نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر افترا پردازی کے ارادے سے مسروق سے یہ بات کہی ہو؛ جبکہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسروق "سلسلہ" پر کسی چیز کے بارے میں تفتیش نہیں کرتے تھے، صرف اپنے پاس سے گزرنے والے سے کہتے تھے کہ اگر تمھارے پاس ہمارا کچھ حق ہے تو ہمیں دے دو۔ "عن أبي إسحاق قال: كان مسروق على السلسلة، فكان من مرّ به أعطاه شيئًا قبِل منه ويقول: معك شيء لنا فيه حق؟ فإن قال: نعم، وإلا قال له: اذهب". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:١٠٦٧٣)

بلاذری نے اس روایت کو دوسری جگہ فتوح البلدان میں واقدی سے بلاسند ذکر کیا ہے: "قال الواقدي: سبى عبد الله بن قيس الدرقي سقلية، فأصاب أصنام ذهب وفضة مكللة بالجواهر، فبعث بها إلى معاوية، فوجه بها معاوية إلى البصرة لتحمل إلى الهند فتباع هناك ليثمن بها". (فتوح البلدان ١/١٥٨)

یہ روایت بلاسند ہے اور واقدی متروک و متہم بالکذب ہے۔ (میزان الاعتدال ٣/٦٦٥)

شیخ عبداللہ ہرری نے العقیدۃ السنیہ شرح العقیدۃ الطحاویہ اور المقالات السنیۃ میں جگہ جگہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخانہ کلمات لکھے ہیں؛ جبکہ گزشتہ صفحات میں آپ نے سنی اور شیعہ کتب کے حوالے سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عمدہ اور مناسب کلمات ملاحظہ کر چکے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے درمیان کوئی ذاتی عناد اور نسلی عداوت نہیں تھی؛ بلکہ ان سے اپنے اپنے نظریات کے تحت یہ امور صادر ہوئے۔ یہ حضرات ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے اور فرق مراتب کا لحاظ رکھتے اور اسے تسلیم کرتے تھے؛ چنانچہ جب ابومسلم خولانی نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے کہا: "أنت تنازع عليًّا، أم أنت مثله؟" تو آپ نے فرمایا: "لا، والله! إني لأعلم إنّ عليًّا أفضل مني، وإنه لأحق بالأمر مني...".
(تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٩/١٣٢)

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی اطلاع حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو آپ بے ساختہ رونے لگے۔ "لما

جاء قتل علي إلى معاوية جعل يبكي، فقالت له امرأته: أتبكيه وقد قاتلته؟ فقال: ويحك إنك لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم.(تاريخ دمشق لابن عساكر ۱٤۲/٥۹)

اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ضرار صدائی نے - جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خاص حمایتی تھے - حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس آپ کے اوصاف بیان کیے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اتنا روئے کہ آپ کی داڑھی تر ہوگئی۔ "وكان ضرار من أصحابه (علي) فدخل على معاوية بعد موته فقال: صف لي عليًّا... فبكى معاوية حتى اخضلت لحيته" . (شرح مئة كلمة لابن ميثم البحراني ٤٤٥/١.مواقف الشيعه للميانجي ٤١١/١ .شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٦٥/٤. وانظر: حلية الأولياء لأبي نعيم ٨٤/١. والتبصرة لابن الجوزي ٤٥٠/١. والاستيعاب لابن عبد البر ١١٧٠/٣. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٠١/٢٤)

دوسری طرف حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے فرماتے ہیں: "أيها الناس لا تكرهوا إمارة معاوية، والله! لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تنزو من كواهلها كالحنظل". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٩٠٠٩)

اگر حضرت معاویہ نہ ہوں تو تم لوگوں کے سروں کو ان کے کندھوں سے گرتے ہوئے دیکھو گے۔

مذکورہ عبارات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان دو حضرات کے درمیان جنگ وجدال جو وقتی طور پر پیش آیا وہ بنا بر عناد نہ تھا اور فسادِ نیت پر مبنی نہ تھا، یہ ہنگامی مسائل کے درجے میں تھا جو ختم ہوگیا؛ البتہ معاند راویوں اور حق سے بھٹکے ہوئے ناقلین نے ان چیزوں کو دائمی کینہ اور عداوت کی صورت میں نقل کیا ہے۔ مشہور مورخ ابن خلدون لکھتے ہیں: "كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حق كما توهمه متوهم وينزع إليه ملحد". (تاريخ ابن خلدون ٢٥٧/١)

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل کون؟

اشکال:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا: "ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار". (صحيح البخاري، باب التعاون في بناء المسجد، رقم: ٤٤٧) اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت میں جنگ صفین میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں لڑتے ہوئے اسی لڑائی میں شہید ہوئے۔ ان کی شہادت سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت "فئة باغية" کا مصداق ہے۔

جواب:

(۱) حافظ ابن رجب نے بخاری کی شرح ''فتح الباری'' میں لکھا ہے کہ ''**تقتله الفئة الباغية**'' بخاری کے بعض نسخوں میں موجود نہیں۔ نیز یہ کلمات ابوسعید خدری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنے؛ بلکہ دوسرے ساتھیوں سے سنے۔ (فتح الباري لابن رجب ۳/۳۰۵)

(۲) اس حدیث کے دو حصے ہیں، ایک ''**ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية**''، اور دوسرا: ''**يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار**''.

تاریخ کی بعض کتابوں میں ایک اور جملہ ''**لا أنالها الله شفاعتي**'' کا بھی اضافہ ملتا ہے؛ لیکن حافظ ابن کثیر اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ نے اس کے موضوع اور بے اصل ہونے کی وضاحت کردی ہے۔ (البداية والنهاية ۶/۲۱۴. السيرة النبوية لابن كثير ۲/۳۰۹. منهاج السنة ۶/۲۵۹.)

پہلا حصہ بہت سارے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے، جن میں حضرت ابوقتادہ، حضرت عمرو بن العاص، حضرت ام سلمہ، حضرت خزیمہ، حضرت ابوہریرہ، حضرت عثمان بن عفان، حضرت حذیفہ، حضرت ابوایوب، حضرت ابورافع، حضرت ابوالیسر، حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں، ان حضرات سے صرف پہلا حصہ یعنی ''**ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية**'' مروی ہے، دوسرا حصہ ان کی روایات میں موجود نہیں۔

دوسرا حصہ صرف حضرت ابوسعید خدری اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً اور مجاہد سے مرسلاً مروی ہے۔

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت (جو عکرمہ کی سند سے مروی ہے) کو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح (رقم: ۴۴۷) میں روایت کیا ہے۔ اور ابن عمرؓ کی روایت کو طبرانیؒ نے المعجم الکبیر (رقم: ۶: ۱۳۲۷) میں ذکر کیا ہے، جس میں عبدالنور متہم بالوضع راوی ہے۔ اور مجاہدؒ کی روایت کو ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنف (رقم: ۳۲۹۱۳) میں ذکر کیا ہے۔

جن روایات میں صرف پہلا حصہ مذکور ہے، ان میں سے بعض روایات صحیح مسلم میں، بعض سنن ترمذی میں، بعض سنن نسائی، مسند احمد، مصنف عبدالرزاق، مسند ابی یعلی، مسند بزار، مسند حمیدی اور مستدرک حاکم میں ہیں، اور ان تمام روایات کو طبرانی نے اپنی معاجم میں ذکر کیا ہے، اور ان میں سے اکثر کی سند صحیح یا حسن ہے۔ تطویل کے خوف سے ان روایات کی سند، الفاظ اور ان پر محدثین کی تعلیقات وتشریحات کو یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔

پہلے حصے کو اکثر حضرات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت پر محمول کرتے ہیں اور ان کو باغی قرار دیتے ہیں؛ لیکن یہ حقیقت کے خلاف ہے، اس کا مصداق وہ ٹولہ ہے جو خلافت اسلامیہ کی توسیع کا دشمن تھا اور جنھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی تھی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت ہی نہیں کی تھی تو بغاوت کہاں؟ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد یہ تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج میں باغیوں کی موجودگی خلافتِ

اسلامیہ کے لیے ناسور ہے، جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت چنداں مفید نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جماعت کے مقابلے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ثابت قدمی اور شہادت کی بشارت عنایت فرمائی۔ اس ٹولے کے سرغنہ مصر میں موجود تھے، ان میں عبداللہ بن سبا، سودان بن حمران، کنانہ بن بشر نمایاں ہیں۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو جو بوڑھے ہو چکے تھے حالات کی تحقیق اور باغیوں کو سمجھانے کے لیے مصر بھیجا، حضرت عمار رضی اللہ عنہ ان کو سمجھانے گئے تھے؛ لیکن ان کی چکنی چپڑی باتوں میں آ گئے اور مصر سے واپس نہیں آئے اور عثمان رضی اللہ عنہ کے مستعفی ہونے کو مصلحت سمجھتے تھے، بعد میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے ساتھ تھے، اور جنگ صفین میں باغیوں کی جماعت نے ان کو شہید کر دیا۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ خود فرماتے ہیں: **"حدثني حبيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني لا أموت إلا قتلا بين فئتين مؤمنتين"**. (التاريخ الصغير للإمام البخاري، رقم: ٣١٢)

مذکورہ دونوں روایتوں کو جمع کرنے کی صورت میں واضح ہوجاتا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی موت مومنین کی دو جماعتوں کے درمیان میں قتل کی صورت میں واقع ہوگی اور ان کو قتل کرنے والی باغیوں کی جماعت ہوگی، جیسا کہ "تقتلـه الفئة الباغية" سے واضح ہے۔ اور باغیوں سے مراد خوارج کی وہ جماعت ہے جنھوں نے خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی اور بالآخر آپ کو شہید کر ڈالا۔

بعض حضرات نے تاریخ طبری اور تاریخ ابن خلدون کے حوالے سے لکھا ہے کہ باغیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مخلص و معتمد علیہ نمائندے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو افشائے راز کے خوف سے مصر سے مدینہ آتے ہوئے دھوکہ سے ہلاک کر دیا تھا۔ اور حضرت عمار جنگ جمل و صفین میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ شہادت عثمان رضی اللہ عنہ سے چند ماہ پہلے ہی شہید ہو چکے تھے۔

"قالوا: نشير عليك (أي: عثمان) أن تبعث رجالا ممن تثق بهم إلى الأمصار حتى يرجعوا إليك بأخبارهم، فدعا محمد بن مسلمة فأرسله إلى الكوفة، وأرسل أسامة بن زيد إلى البصرة، وأرسل عمار بن ياسر إلى مصر، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشام، وفرق رجالا سواهم، فرجعوا جميعًا قبل عمار... واستبطأ الناس عمارًا حتى ظنوا أنه قد أغتيل. فلم يفجأهم إلا كتاب من عبد الله بن سعد بن أبى سرح يخبرهم أن عمارا قد استماله قوم بمصر وقد انقطعوا إليه، منهم عبد الله بن السوداء وخالد بن ملجم وسودان بن حمران وكنانة بن بشر". (تاريخ الطبري ٥/٩٩، ط: مكتبة الرياض)

اور ابن خلدون کے الفاظ ہیں: **" فثبطوا عمارا عن المسير إلى المدينة"**. (تاريخ ابن خلدون

١/٦٦٣، ط: المكبة العصرية)

یعنی لوگوں نے عمار کو مصر سے مدینہ واپس جانے سے روک لیا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جن صحابہ کو مختلف شہروں کے حالات کی تحقیق کے لیے بھیجا تھا وہ سب حضرات سوائے عمار کے اپنے سے متعلق شہروں کے حالات کی تحقیق کے بعد مدینہ واپس آ گئے ،جس سے لوگوں کو خیال ہوا کہ عمار کو شہید کر دیا گیا ہے۔

لیکن طبری و ابن خلدون کی اس روایت میں ان کے مصر یا مصر سے مدینہ واپس آتے ہوئے شہید کیے جانے کی صراحت نہیں ؛ جبکہ صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمار جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں موجود تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو لوگوں کو اپنی نصرت پر آمادہ کرنے کے لیے کوفہ بھیجا تھا۔

قال أبو وائل : لما بعث عليٌّ عمارًا والحسنَ إلى الكوفة ليستنفرهم، خطب عمار فقال: إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة، ولكن الله ابتلاكم لتتبعوه أو إياها". (صحيح البخاري، رقم: ٣٧٧٢)

لفظ "ویح" کے معنی کی وضاحت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمار کے لیے "ویح "، بمعنی افسوس کا لفظ استعمال فرمایا، جس میں اشارہ ہے کہ افسوس آپ جس جماعت کے موقف کو صحیح سمجھ کر اس کے ساتھ ہوں گے وہی جماعت آپ کو قتل کرے گی۔

"ویح " افسوس کے موقع پر استعمال ہوتا ہے؛ ابن ماجہ میں اس شخص کے بارے میں جس نے سو آدمیوں کو قتل کیا تھا اور پھر توبہ کی نیت سے ایک عالم کے پاس گیا، یہ الفاظ آئے ہیں: "**ويحك ومن يحول بينك وبين التوبة**". (سنن ابن ماجه، رقم: ٢٦٢٢) یعنی آپ کی پریشانی پر افسوس ہے، آپ اور آپ کی توبہ کے درمیان کون رکاوٹ بن سکتا ہے!

ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے ہجرت کے متعلق سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**ويحك، إن شأنَها شديد**". (صحيح البخاري، باب زكاة الإبل، رقم: ١٤٥٢)

علامہ عینی عمدۃ القاری میں "**ويحك**" کے تحت لکھتے ہیں: "**كلمة تقال عند الزجر والموعظة والكراهة لفعل المقول له**". (عمدة القاري ٦/٤٤٦، نقلاً عن الداودي)

یعنی "**ويحك**" وعظ، ڈانٹ اور مخاطب کے فعل کی ناپسندیدگی کے موقع پر کہا جاتا ہے۔ یہاں مراد صرف افسوس ہے۔

''فئة باغية'' کا مصداق وہ جماعت ہے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کی باغی تھی:

اب ہم کچھ قرائن اور شواہد ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہو جائے گا کہ ''فئة باغية'' کا مصداق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے باغی جماعت ہے، اور وہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل تھے۔ عمار کا قتل کرنا اور تا قیامت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو بدنام کرنا ان کے لیے آسان تھا۔ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ایسا بدنام کیا کہ بعض اونچے درجے کی تحقیق کرنے والے بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھنے لگے:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے'' تقتله الفئة الباغية'' فرمایا، جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ جماعت مراد ہے جس کی بغاوت سب مسلمانوں میں مسلم ہے، اور وہ قاتلین عثمان ہیں، جن کی کاروائی کو سب صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بغاوت مانتے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حفاظت کے لیے مقرر کیا تھا۔ ابن کثیر لکھتے ہیں:''ذكر حصر أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه: لمَّا وقع ما وقع يوم الجمعة... ولزم كثير من الصحابة بيوتهم، وسار إليه جماعة من أبناء الصحابة عن أمر آبائهم، منهم الحسن والحسين وعبد الله بن الزبير -وكان أمير الدار- وعبد اللّٰه بن عمرو بن العاص، وصاروا يحاجون عنه ويُناضِلون دونه أن يصل إليه أحد منهم''. (البداية والنهاية ۱۷۶/۷)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کا لقب دیا؛ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: أن النبي صلى الله عليه وسلم صعد أُحدًا وأبو بكر وعمر وعثمان، فرجَف بهم، فقال: ''اثبُتْ أحدُ فإنما عليك نبيٌّ وصديقٌ وشهيدان''. (صحيح البخاري، رقم: ۳۶۷۵)

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ اے عثمان اگر آپ سے منافقین خلافت کی قمیص اتارنا چاہیں تو مت اتارنا؛ عن النعمان بن بشير عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ''يا عثمانُ إنْ ولَّاك اللّٰه هذا الأمر يومًا، فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذي قمَّصك اللّٰهُ فلا تخلعه''، يقول ذلك ثلاث مرات. قال النعمان: فقلت لعائشة: ما منعكِ أن تعلمي الناس بهذا؟ قالت: أُنسِيتُه. (سنن ابن ماجه، رقم: ۱۱۲. وسنن الترمذي، رقم: ۳۷۰. وقال الترمذي: حديث حسن. ومسند أحمد، رقم: ۲٤٥٦٦، وإسناده صحيح)

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود دوسری حدیث میں ''فئة باغية'' کی تشریح کی طرف اشارہ فرمایا؛ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور بعض صحابہ نے اس کے قتل کا ارادہ کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور یہ فرمایا: ''دعوه سيكفِيكُموه غيرُكم، يُقتَل في الفئة الباغية،

يَمرُقون من الدِّين كما يَمرُق السهمُ من الرَّمِيَّة، قتالُهم حقٌّ على كل مسلم". (السنة لابن أبي عاصم، رقم: ۹۱۱)

اس کو چھوڑ دو، دوسرے حضرات اس کو قتل کر کے آپ کو اس کے قتل سے بچائیں گے۔ یہ لوگ دین سے اس طرح نکلیں گے جیسے تیر شکار سے نکلتا ہے۔ ان کا قتال ہر مسلمان پر ضروری ہے۔

یہ شخص خوارج میں سے تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں قتل ہوا، اس سے واضح ہوا کہ " فئة باغية" خوارج ہیں، ان کو خوارج نام بعد میں ملا؛ لیکن پہلے سے ان کی حقیقت موجود تھی، گویا کہ عثمان رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی وجہ سے اکہرے خوارج تھے، بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی منحرف ہو کر دہرے خوارج بن گئے، پہلے ان کا نام "فئة باغية" تھا، پھر ان کا نام خوارج پڑ گیا۔

(۳) مستدرک حاکم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے بیٹے علی اور عکرمہ کو ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے پاس اس حدیث کے سننے کے لیے بھیجا تھا جو خوارج سے متعلق ہے: عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال له ولابنه عليٍّ: انطلقا إلى أبي سعيد فاسمَعا منه حديثه في شأن الخوارج، فانطلَقا فإذا هو في حائط له يُصلِح فلما رآنا أخَذ رداءَه، ثم احتبَى، ثم أنشأ يُحدِّثنا حتى علا ذكرُه في المسجد فقال: كنا نحمِل لبِنةً لبنةً وعمارٌ يحمِل لبِنَتين لبِنتَين فرآه النبيُّ صلى الله عليه وسلم فجعل ينفُض التراب عن رأسه ويقول: يا عمار! ألا تحمل لبنةً لبنةً كما يحمل أصحابُك؟ قال: إني أريد الأجر عند الله، قال: فجعل ينفض ويقول: "ويح عمارٍ تقتله الفئة الباغية"، قال: ويقول عمار: "أعوذ بالله من الفتن". (المستدرك للحاكم، رقم: ۲٦٥۳. وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري. ووافقه الذهبي)

معلوم ہوا کہ " تقتله الفئة الباغية " کا تعلق خوارج سے ہے، اور فرقہ خوارج جو " فئة باغية" ہے اسی نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔

(۴) ایک روایت میں یوں آیا ہے: "وذلك فعل الأشقياء الأشرار".

عن مجاهد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما لهم ولعمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار، وذلك فعل الأشقياء الأشرار". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۴۰۲/۴۳، و۴۰۳. وفي المصنف لابن أبي شيبة (رقم: ۳۲۹۱۳) بلفظ: "وكذلك دأب الأشقياء الفجار". قال الشيخ محمد عوامة: هذا من مراسيل مجاهد برجال ثقات".

اور ایک روایت میں آیا ہے: "لا يقتلك أصحابي، ولكن تقتلك الفئة الباغية". (وفاء

الوفاء ١/٢٥٤) اس سے پتہ چلا کہ یہ بدبختوں کا کام تھا، صحابہ کرام قتل میں ملوث نہیں تھے۔

صحیح بخاری کی شرح میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے ابن بطال سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: "إنما يصح هذا في الخوارج الذين بعث إليهم عليٌّ عمارًا يدعوهم إلى الجماعة". (عمدة القاري ٤/٢٠٩)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، خود علامہ عینی اس جواب کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ولكن لا يصح هذا لأن الخوارج إنما خرجوا على عليٍّ رضي الله تعالى عنه بعد قتل عمار بلا خلاف بين أهل العلم بذلك؛ لأن ابتداء أمرهم كان عقيب التحكيم بين عليٍّ ومعاويةَ، ولم يكن التحكيم إلا بعد انتهاء القتال بصفين، وكان قتل عمار قبل ذلك قطعا ". (عمدة القاري ٤/٢٠٩)

ہاں ممکن ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو مصر بھیجنے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی شامل ہوں۔

(٥) اگر " فئة باغية" سے مراد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت تھی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کی بات چیت کے لیے حکم کیوں مقرر فرمایا؟! جس کے نتیجے میں قتال موقوف ہوا۔ باغیوں کے لیے تو قرآنی فیصلہ موجود ہے: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللّٰهِ﴾. (الحجرات: ٩) ثالثی کی ضرورت ہمیشہ وہاں پیش آتی ہے جب دونوں متحارب گروہوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہوں کہ جن سے کھل کر یہ واضح نہ ہوتا ہو کہ حق پر کون ہے، دونوں فریق اپنے اپنے دعووں کے مطابق اپنے کو حق پر سمجھتے ہوں۔

پھر اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا باغی ہونا ثابت ہو چکا تھا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حکومت سے دستبردار ہو کر کیوں حکومت اُن کے حوالے کر دی؟ ان پر تو قتال فرض ہونا چاہیے تھا، نہ کہ مسلمانوں کی زمامِ قیادت ہی اُن کے سپرد کر دی جاتی۔ پھر مزید لطف یہ کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی تائید وتصدیق اُس وقت کی پوری ملت اسلامیہ نے کی اور سب نے خوشی منائی اور اس سال کا نام ہی عام الجماعۃ رکھ دیا گیا۔ علاوہ ازیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اس فعل کی تحسین وستائش کی؛ حالانکہ اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فی الواقع باغی ہوتے تو حضرت حسن کے اس فیصلے سے نہ مسلمانوں کو کوئی خوشی ہونی چاہیے تھی اور نہ ہی رسول اللہ رسول اللہ علیہ وسلم اس کی تعریف کرتے۔ اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فی الواقع باغی تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے "اللّٰهم اجعله هاديًا مهديًّا واهد به". (سنن الترمذي، رقم: ٣٨٤٢. وقال الترمذي: حديث حسن غريب) کے الفاظ کیوں استعمال فرمائے؟!

(٦) اگر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت ہی قاتل اور باغی ہے، تو پھر ابو ایوب انصاری، ابو ہریرہ، ام سلمہ، ابن عمر اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم جو حدیث "ويحَ عمارٍ ..."

کے راوی ہیں، کیوں قتال سے الگ رہے؟! ان کو تو پھر باغیوں کے مقابلے میں صف آرا ہونا چاہیے تھا۔

اسی طرح وہ تین صحابہ کرام: ابوقتادہ، خزیمہ بن ثابت، اور ابوالیسر رضی اللہ عنہم جنھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا اور وہ حدیث "ویح عمار" کے راوی بھی ہیں، ان میں سے کسی سے بھی صحیح سند سے یہ ثابت نہیں کہ انھوں نے محض اس حدیث کی بنا پر حق و باطل کا اندازہ لگا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا ہوں، اور نہ ہی ان سے یہ ثابت ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد انھوں نے اس حدیث کو مدارِ استدلال بنا کر دوسرے فریق کو باغی کہا ہو؛ حالانکہ ان تین اشخاص میں سے ایک حضرت ابوقتادہ سن ۵۴ھ، اور دوسرے حضرت ابوالیسر کعب بن عمرو سن ۵۵ھ تک زندہ رہے۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے متعدد حضرات جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ، عبیدہ السلمانی، اور ابومسلم خولانی صلح کی بات چیت کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس آتے جاتے رہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گروہ میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ موجود تھے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب میں سے کسی نے بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یا ان کی جماعت کو یہ بات یاد نہیں دلائی کہ عمار رضی اللہ عنہ ہمارے لشکر میں موجود ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے مطابق ان کو ایک باغی گروہ قتل کرے گا، ممکن ہے کہ تمھار گروہ کے ہاتھوں اُن کا قتل ہو جائے اور تم زبان رسالت سے باغی گروہ قرار پاؤ؛ اس لیے تمہیں ہمارے خلاف جنگ کرنی سے باز آ جانا چاہیے۔

اسی طرح اکثر اکابر صحابہ قتال سے کیوں الگ رہے؟!

شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں ہے: "**وقعد عن القتال أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود في الفتنة، ولما رأوه من الفتنة التي تربوا مفسدتها عن مصلحتها**". (شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص ٤٩٤).

اور عشرہ مبشرہ میں سے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہما بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال تھے، تو وہ کیسے باغی اور مجرم ہو سکتے ہیں! اسی طرح حضرت جریر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی اور دیگر بعض صحابہ کیوں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہ گئے؟ کیا وہ لقب یافتہ باغیوں کے ساتھ رہے؟ یہ کیسے ممکن ہے!!

اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حقیقی بڑے بھائی عقیل بن أبی طالب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو چھوڑ کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام چلے گئے؛ چنانچہ شیعی مورخ لکھتا ہے: "**وفارق (عقيل) أخاه عليًّا أمير المؤمنين في أيام خلافته، وهرب إلى معاوية وشهد صفين معه**". (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص ١٥)

(۷) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے جب کہا گیا کہ آپ کی جماعت نے عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ جو ان کو لائے تھے انھوں نے ہی قتل کیا۔ یعنی ہماری جماعت کے کسی آدمی نے ان کو قتل نہیں کیا؛

بلکہ ان کا قتل انہی باغیوں اور منافقوں کے ہاتھوں ہوا ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں موجود ہے، انھوں نے ہی حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا، پھر ہمارے نیزوں اور تلواروں کے آگے ڈال دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر فرمایا: پھر تو سید الشہدا، حضرت حمزہ کے قاتل حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہوئے؛ کیونکہ وہی ان کو اُحد لے کر گئے تھے؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مراد بغاۃ اور خوارج تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور سچے مسلمان نہ تھے۔ اور باغی وہ لوگ ہیں جنھوں نے امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جام شہادت پلایا، پھر رات کے اندھیرے میں حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور حضرت عائشہ کے لشکر پر حملہ کر کے صلح کی کوششوں کو سبوتاژ کیا؛ بلکہ یہ پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوہرا معجزہ ہو جائے گی، ایک یہ کہ حضرت عمار شہید ہوں گے اور دوسرا یہ کہ جو لوگ آپ کو بظاہر قاتل نظر آرہے ہیں وہ قاتل نہیں؛ بلکہ وہ باغی قاتل ہیں جن کی بغاوت پہلے سے مسلمہ ہے۔

عن محمد بن عمرو بن حزم قال: لما قُتِل عمارُ بن ياسر دخل عمرو بن حزم على عمرو بن العاص، فقال: قُتِل عمار، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تقتله الفئة الباغية"، فقام عمرو بن العاص فزِعًا يُرَجِّع حتى دخل على معاوية، فقال له معاوية: ما شأنك؟ قال: قُتِل عمار، فقال معاوية: قد قتل عمارٌ فماذا؟ قال عمرو: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "تقتله الفئة الباغية". فقال له معاوية: دُحِضْتَ في بولك، أَوَ نحن قتلناه؟ إنَّما قتله عليٌّ وأصحابُه، جاء وا به حتى ألقوه بين رماحنا، -أو قال: بين سيوفنا-". (مسند أحمد، رقم:١٧٧٧٨. والمستدرك للحاكم، رقم: ٢٦٦٣. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي).

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: **"وقد أجاب علي رضي الله عنه عن قول معاوية بأن قال: فرسول الله صلى الله عليه وسلم إذن قتل حمزة حين أخرجه، وهذا من علي رضي الله عنه إلزام لا جواب عنه، وحجة لا اعتراض عليها. قاله الإمام الحافظ أبو الخطاب بن دحية".** (التذكرة للقرطبي، ص٦٢٧. وانظر أيضًا: فيض القدير ٦/٣٦٥. والبدر المنير ٨/٥٤٨)

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الجہنی، عمر بن الحارث الخولانی اور شریک بن سلمہ، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کر کے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔ (المستدرك، رقم:٥٦٥٧)

حاکم نے پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو ابو غادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔ (المستدرك، رقم:٥٦٥٧)

لیکن مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک ومتہم بالکذب ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔ واقدی کے بارے میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے وہ خوارج تھے جو مسلمانوں میں فتنہ وفساد برپا کرنے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بدنام کرنے کے درپے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے لشکر کی طرف اس لیے کی کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کرنے والے خوارج خفیہ طور پر فتنہ وفساد برپا کرنے کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے مخلص ساتھی ہرگز نہیں۔ نہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل تھے اور نہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور نہ ہی ان دونوں حضرات کی جماعت میں شامل دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم۔ حضرت علی وحضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے دونوں گروہوں کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے **"فئتین عظیمتین من المسلمین"**. (صحیح البخاري، رقم: ۲۷۰۴) فرمایا ہے۔ اسلام کے باغی تو اسلام کے مخالف اور اس کی جڑیں کاٹنے والے تھے وہ "المسلمین" کا مصداق کیسے ہوسکتے ہیں!! اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **"اللّٰھم اجعلہ ھادیا مھدیا واھد بہ"** (سنن الترمذي، رقم: ۳۸۴۲) کیا کوئی شخص ہادی ومہدی ہوتے ہوئے باغی اور داعی الی النار بھی ہوسکتا ہے؟!!

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ جب حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے ساتھ تھے تو پھر مفسدین نے ان کو کیوں شہید کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو تاقیامت بدنام کرنے اور لوگوں کو ان سے بدظن کرنے اور ان پر باغی کی مہر لگانے کے لیے یہ کام کیا۔ اکثر تاریخ کے متخصصین نے فئۃ باغیہ کا مصداق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو قرار دیا ہے۔ فوا أسفی علی ہذا۔

جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ امریکہ کے یہودیوں نے جہاد کو بدنام کرنے کے لیے ۱۱ستمبر ۲۰۰۱ء کو خود اپنے ہی ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر دھماکہ کرکے پوری دنیا میں مجاہدین کو بدنام کیا اور ان کے خلاف کاروائی کا آغاز کیا۔ ایسے واقعات بدمعاش لوگ اتنی کثرت سے کرتے ہیں کہ ان کا شمار بھی مشکل ہے۔

(۸) اس حدیث کا دوسرا حصہ **"یدعوھم إلی الجنۃ، ویدعونہ إلی النار"** ہے، حدیث کا یہ حصہ عکرمہ عن أبي سعید الخدری کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے صحابۂ کرام جن سے یہ حدیث مروی ہے ان سے یہ حصہ مرفوعاً مروی نہیں، ہاں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے؛ لیکن اس کی سند میں عبدالنور متہم بالوضع ہے۔

یہ روایت مسلم شریف کتاب الفتن، ترمذی شریف مناقب عمار، خصائص علی للإمام النسائی، صحیح ابن حبان ج۸و۹، مسند ابو داود طیالسی تحت احادیث زید بن ثابت، مصنف ابن ابی شیبہ کتاب الجمل باب ما ذکر فی صفین،

مسند احمد ج ۲،۳،۴،۵،۶، میں موجود ہے۔ان مقامات پر صرف ایک روایت جو عکرمہ کے ذریعے سے مروی ہے اس میں یدعوهم الخ کا اضافہ پایا گیا ہے، باقی مقامات پر دستیاب نہیں ہوا۔(سیرت حضرت امیر معاویہ لمولانا محمد نافع ص ۴۲۳)۔

یہ روایت عکرمہ عن ابی سعید الخدری کے علاوہ حضرت ابوقتادہ، عمرو بن العاص، ام سلمہ، خزیمہ بن ثابت، ابوہریرہ، عثمان بن عفان، حذیفہ، ابوایوب، ابورافع، ابوالیسر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے، ان کی روایات میں ”یدعوهم الی الجنة“ الخ کا اضافہ نہیں۔اس سے معلوم ہوا کہ یہ اضافہ عکرمہ نے اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ مدرج ہے۔

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام:

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ہے۔ **قال علي بن المديني: كان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري** . (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۷/۲). دوسری جگہ لکھا ہے: **”وكان عكرمه يرى رأي الإباضية“**. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۱۲/۲) ذہبی نے لکھا ہے: **”عكرمة مولى ابن عباس من أوعية العلم تكلموا فيه لرأيه لا لحفظه، اتهم برأي الخوارج، وثَّقه غير واحد“**. (المغنى في الضعفاء للذهبي ۴۳۸/۲)

تہذیب الکمال میں ہے: **”عن عطاء: كان عكرمة إباضيًّا“**. امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: **”كان يرى رأي الإباضية“**. یحییٰ بن معین کہتے ہیں: **”إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة؛ لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية“**. صفریہ خوارج کا فرقہ ہے۔ (تهذيب الكمال ۲۷۸/۲۰)

خوارج اگرچہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کے مخالف تھے؛ لیکن ان کی اصل مخالفت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے تھی۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کے لیے حکم مقرر کیے، تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالف بن گئے۔تو **”يدعوهم إلى الجنة“** الخ کا جملہ جو دراصل مشرکین مکہ سے متعلق تھا اس کو یہاں لگایا گیا؛ تا کہ ذہن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کی طرف منتقل ہو جائے۔یہ درحقیقت ادراج ہے، افترا نہیں۔اسی طرح عکرمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: **”مِن أين ترى أخذها الحمار“**. (شرح معاني الآثار للإمام الطحاوي، أبواب الوتر، رقم: ۱۷۱۹. و في إسناده عبد الوهاب بن عطاء، قيل: لين. وقيل: ثقة. والأكثر على أنه صدوق أو ثقة).

یعنی جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک رکعت وتر پڑھی تو ابن عباس نے کہا اس حمار نے کہاں سے لیا ہے؟ حالانکہ ابن عباس نے بخاری کی روایت کے مطابق **”دَعْهُ؛ فإنه قد صحِب رسول الله صلى الله عليه وسلم“** فرمایا اور دوسری روایت میں **”أصاب؛ إنّه فقيهٌ“** آیا ہے۔اس لیے یہاں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے

لیے عمار کے لفظ کا استعمال عکرمہ کی خارجیت کا شاخسانہ معلوم ہوتا ہے کہ " دعــه" کا مطلب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دو، ان کو نہ چھیڑو۔ جیسے کسی احمق کو-نعوذ باللہ- چھوڑتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

اس سے قطع نظر کہ عکرمہ پر خارجیت کا الزام ہے، بظاہر عکرمہ نے حضرت عمار کے ابتدائی حالات کو جو مشرکین کے ساتھ پیش آئے تھے یہاں درج کر دیا۔ ابتدائے اسلام میں قریش حضرت عمار کو اذیت پہنچاتے تھے اور جہنم یعنی دین سے پھر جانے کی دعوت دیتے تھے، اور حضرت عمار قریش کو جنت کی طرف بلاتے تھے۔ یہ بات حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی "فیض الباری" میں بیان فرمائی ہے، لکھتے ہیں: "أمــا قــولــه "يـدعوهم إلى الجنة" فاستيناف لحاله مع المشركين، وإشـارة إلى المصـائب التي أتت عليه من جهة قريش وتعذيبهم وإلجائهم إياه على أن يكفر ربه، فأبى إلا أن يقول "الله أحد". (فيض الباري٥٢/٢)

علامہ ابن کثیر نے "البدایہ والنہایہ" میں لکھا ہے: "اختصم رجلان في سلب عمار وفي قتله فأتيا عبـد الـلّـه بـن عمرو بن العاص، ليتحاكما إليه، فقال لهما: ويحكما اخرُجا عني، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال -ولعبت قريشٌ بعمار-: "ما لهم ولعمار؟ يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار". (البـداية والـنهاية ٢٨٧/٧. في إسناده عمرو بن شمر، قال الجوزجاني: زائغ كذاب. وقال ابن حبان: رافضي يشتم الصحابة. (ميزان الاعتدال ٢٦٨/٣)

اس کی سند پر کلام ہے اور اگر یہ روایت صحیح نہ بھی ہو تو یہ حقیقت ہے کہ حضرت عمار نے مکہ مکرمہ میں دعوت دین کی خاطر تکلیفیں برداشت کی ہیں۔ ویسے بھی "دعوۃ" کا لفظ عام طور پر غیر مسلموں کی دعوت میں استعمال ہوتا ہے، مسلمانوں کے لیے تذکیر کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قـال الله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ مَنْ يَّخَافُ وَعِيْدِ﴾. (ق:٤٥)

(۹) یہ بھی ممکن ہے کہ جنت سے مراد صلح ہو اور نار سے مراد حرب ہو، قرآن کریم میں حرب کو نار کہا گیا ہے ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُوْا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّٰهُ﴾. (المائدة: ٦٤) تو حضرت عمارؓ ان کو مصر میں صلح اور تابعداری کی دعوت دیتے رہے اور مفسدین ان کو حرب وقتال اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی دعوت دیتے رہے؛ لیکن بقول مؤرخین آخر میں حضرت عمار مفسدین کی باتوں سے متاثر ہو کر مصر میں ان کے ساتھ رہ گئے اور پھر بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل ہو گئے۔ یعنی كـان يـدعـوهـم إلى الجنة، أي: الصلح، ويدعونه إلى النار، أي: الحرب.

مستدرک حاکم کی بعض روایات سے بعض صحابہ کرام پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام اوراس کی تحقیق:

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الجہنی، عمرو بن الحارث الخولانی اور شریک بن سلمہ، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کر کے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔ (المستدرك، رقم: ٥٦٥٧)

حاکم پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو ابو غادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔ (المستدرك، رقم: ٥٦٥٧، وسكت الحاكم والذهبي عن هذين الروايتين)

جواب: مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک ومتہم بالکذب والوضع ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "**متروك مع سعة علمه**". (تقريب التهذيب)

اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: "**قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضًا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث.**". (ميزان الاعتدال ٣/٦٦٥-٦٦٦)

یہ واقدی کذاب کا عقبہ بن عامر، عمرو بن الحارث، شریک بن سلمہ اور ابو غادیہ المزنی ان چاروں صحابہ پر اتہام ہے۔ واقدی کے بارے میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔

اب اس بحث کو ہم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر صاحب رحمہ اللہ کی بات پر ختم کرتے ہیں۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں: "حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے مخلص ساتھیوں اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا دامن حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کرنے سے بالکل پاک وصاف ہے، نہ تو انھوں نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا اور نہ ہی وہ باغی اور داعی الی النار بنے۔... الغرض یہ سب کارستانی سبائی پارٹی اور اسلام کے باغی فرقہ کی تھی کہ زبان سے اسلام کا دعوی کرتی رہی اور اندر سے اسلام کی جڑیں کاٹتی رہی۔... حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتلین میں کوئی بھی صحابی اور داعی الی الجنۃ نہ تھا؛ بلکہ سبھی ہی شریر فتنہ گر اور اسلام کی بیخ کنی کرنے والی تھے۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو نہ تو کسی صحابی نے قتل کیا اور نہ وہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم اور رضا سے قتل ہوئے"۔

مولانا صفدر صاحب رحمہ اللہ اس بات کے متعدد شواہد وقرائن ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''ان تمام اندرونی وبیرونی قرائن اور شواہد سے روز روشن کی طرح آشکارا ہوگیا کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ، اُن کی شامی فوج اور کوئی دیگر صحابی نہ تھا؛ بلکہ وہی شرارتی سبائی تھے جو اسلام اور اہل اسلام کے ذاتی دشمن تھے اور انھوں نے اپنی جانوں پر کھیل کر اسلام کو مٹانے کی ناپاک کوشش کی''۔ (بخاری شریف کی چند ضروری مباحث- افادات شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر، ص۴-۱۳)

حدیث: ''إذا اختلف الناس كان ابن سمية مع الحق'' سے اشکال اور اس کا جواب:

اشکال: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: '' إذا اختلف الناس كان ابن سمية مع الحق''. (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ۱۰۰۷۱)

اور ابن سمیہ یعنی حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے، جس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قتال میں حق پر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب: اس کی سند میں ضرار بن صرد ابونعیم الکوفی متروک الحدیث کذاب راوی ہے؛ قال ابن الجوزي: كان متعبدًا متروك الحديث وكان يكذب. وقال النسائي: متروك الحديث. (الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ۲/ ۶۰)

وقال البخاري: متروك. وقال ابن معين: كذابان بالكوفة هذا، وأبو نعيم. (المغني للذهبي، ۳۱۲)

حضرت مروان پر حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کو بدنام کرنے کے لیے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام حضرت مروان پر لگایا گیا۔

حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بارے میں تین روایتیں ہیں:

ایک روایت جو مجہول اور ناقابل اعتبار رواویوں پر مشتمل ہے وہ یہ ہے: ''أصابت طلحة رميةٌ فقتلته، فيزعمون أن مروان بن الحكم رماه''. كذا في تاريخ الطبري (۴/ ۵۰۹).

دوسری روایت جو حافظ ابن کثیر نے نقل کی ہے: ''وأما طلحة فجاءه في المعركة سهم غربٌ يقال: رماه به مروان بن الحكم، فالله أعلم''. (البداية والنهاية ۷/ ۲۴۱) البدایہ والنہایہ میں نامعلوم تیر آنے اور لگنے کا ذکر ہے۔ مروان پر اس کا الزام لگایا گیا۔ حاکم نے بھی مستدرک میں اس کے متعلق متعدد روایات ذکر کی ہے کہ مروان نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا؛ لیکن کوئی بھی روایت ضعف ونکارت سے خالی نہیں۔ تفصیل

کے لیے دیکھئے: تعلیق مستدرک حاکم ۶/۱۵۴-۱۵۶، طبع دار التاصیل۔

بعض مؤرخین نے حضرت مروان کی ایک بری تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے؛ جبکہ صحابہ وتابعین کے درمیان ان کا علم وفقہ اور عدالت مشہور تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "سيد من شباب قريش". (تاريخ دمشق ۵۷/۲۸۳. تاريخ الإسلام للذهبي ۲/۷۰۶) اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "أما القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، الشديد في حدود الله، فمروان بن الحكم". (تاريخ دمشق ۲۱/۱۱۸. تاريخ الإسلام للذهبي ۲/۷۰۶). امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی موطأ میں متعدد مواقع پر ان کی قضا اور فتاوی سے استدلال کیا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان عند مروان قضاء، وكان يتبع قضاء عمر". (تاريخ دمشق ۵۷/۲۳۹. تاريخ الإسلام للذهبي ۲/۷۰۶) انھوں نے بعض مشہور صحابہ سے روایت کیا ہے اور ان سے بھی صحابہ وتابعین نے روایت کی ہے۔ (تهذيب التهذيب ۱۰/۹۱-۹۲) مروان کے تقوی وطہارت، عدالت وثقاہت اور اتباع سنت سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: "الدولة الأموية المفترى عليها" (ص۱۹۹-۲۰۱)۔

تیسری روایت جو مضبوط ہے کہ یہ کام حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج میں شامل باغیوں اور خوارج نے کیا: "قال ربعي بن خراش: إني لعند علي جالسٌ إذ جاء ابن طلحة فسلَّم على عليٍّ فرحَّب به عليٌّ، فقال: ترحب بي يا أمير المؤمنين وقد قتلت والدي وأخذت مالي، قال: أما مالك فهو معزول في بيت المال فاغد إلى مالك فخذه، وأمّا قولك: قتلت أبي، فإني أرجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُوْرِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِيْنَ﴾.
(طبقات ابن سعد ۲/۱۶۰، تذكرة طلحة بن عبيد الله)

حافظ ابن کثیر مروان کی طرف حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کے نسبت کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ويقال: إن الذي رماه بهذا السهم مروان بن الحكم، وقال لأبان بن عثمان: قد كفيتك رجالا من قتلة عثمان، وقد قيل: إن الذي رماه غيره، وهذا عندي أقرب، وإن كان الأول مشهورًا، والله أعلم". (البداية والنهاية ۷/۲۴۷)

نیز جنگ جمل کے تحت لکھا جا چکا ہے کہ یہ جنگ سبائیوں نے برپا کی تھی، کسی ضعیف سے ضعیف قول سے بھی یہ ثابت نہیں کہ مروان نے اس کے لیے ادنی سی کوشش بھی کی ہو، تو پھر اس کی ذمہ داری سبائیوں کے بجائے مروان پر کیسے ڈالی جا سکتی ہے جو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال اور بعض علما کے بقول صحابی رسول تھے؟!

بعض روایات سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین کے باطل پر ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

کیا حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت پر شرمندہ ہوئے؟:

بعض روایات میں آیا ہے کہ جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میرے بارے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے نہیں سنا: "**اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه**". حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا: بیشک میں نے سنا ہے۔ اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ یہ کہہ کر واپس لوٹ گئے۔ (مسند البزار، رقم: ۹۵۸)

لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی الحسین بن الحسن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے غالی شیعہ اور ابو معمر ذہلی نے کذاب کہا ہے۔ (تحرير تقريب التهذيب ۱/ ۲۸۷) اور دوسرا راوی رِ یاس بن نذیر مجہول ہے۔ (ميزان الاعتدال ۱/ ۲۸۳) ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "**وقد استغربه البزار، وهو جدير بذلك**". (البداية والنهاية ۱۰/ ٤٦۱)

شیخ عبد اللہ ہرری نے المقالات السنیۃ (ص ۳۵۰) میں ایک اور روایت کا ذکر کی ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنی زندگی کے آخری لمحہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے ایک شخص کے ہاتھ پر بیعت کی، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: "**أبى اللّٰه أن يدخل طلحة الجنة إلا وبيعتي في عنقه**".
پوری روایت ملاحظہ فرمائیں:

"**أخبرنا علي بن مؤمل بن الحسن بن عيسى، ثنا محمد بن يونس، ثنا جندل بن والق، ثنا محمد بن عمر المازني، عن أبي عامر الأنصاري، عن ثور بن مجزأة، قال: مررت بطلحة بن عبيد الله يوم الجمل وهو صريع في آخر رمق، فوقفت عليه فرفع رأسه، فقال: إني لأرى وجه رجل كأنه القمر، ممن أنت؟ قلت: من أصحاب أمير المؤمنين علي، فقال: ابسط يدك أبايعك، فبسطت يدي وبايعني، ففاضت نفسه، فأتيت عليًّا فأخبرته بقول طلحة، فقال: الله أكبر اللّٰه أكبر صدق رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم أبى الله أن يدخل طلحة جنة إلا وبيعتي في عنقه**". (المستدرك للحاكم، رقم: ٥٦٠١)

اس روایت کی سند میں سوائے جندل بن والق کے سبھی مجہول راوی ہیں؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "**إسناده ضعيف جدًّا**". (إتحاف المهرة، رقم: ١٤٠٧٢)

بعض روایات میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی ندامت کا ذکر:

ابوحرب بن ابی الاسود الدیلی کہتے ہیں: **"شهدت الزبير حتى خرج يريد عليًّا، فقال له عليٌّ أنشدك الله: هل سمعتَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " تقاتله وأنت له ظالم" فقال: لم أذكر، ثم مضى الزبير منصرفًا.** (المستدرك للحاكم، رقم: ٥٥٧٤. قال الحاكم: هذا حديث صحيح. ووافقه الذهبي).

اس روایت کو شیخ عبد اللہ ہرری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ اور المقالات السنیۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین کے باطل پر ہونے پر بطور دلیل پیش کیا ہے۔ اس روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق پر ہونا اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا ظالم ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب:

حاکم نے اس حدیث کی چار سندیں ذکر کی ہیں، جن میں سے ایک سند سے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد اگر چہ انھوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت بھی کی ہے؛ لیکن متعدد محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اور یہ حدیث کیسے صحیح ہو سکتی ہے جبکہ اس کا ایک راوی مجہول، دوسرا ضعیف، تیسرا مختلف فیہ، اور چوتھا بھی ضعیف ہے!؟

جس سند کے ذکر کے بعد حاکم وذہبی نے اس حدیث کی تصحیح ہے وہ یہ ہے: **أخبرني أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم القنطري، ببغداد، ثنا أبو قلابة عبد الملك بن محمد الرقاشي، ثنا أبو عاصم، ثنا عبد الله بن محمد بن عبد الملك الرقاشي، عن جده عبد الملك، عن أبي حرب بن أبي الأسود الديلي، قال:...**

عبد الملک بن مسلم الرقاشی کو حافظ ابن حجر نے "تقریب التهذیب" میں لین الحدیث کہا ہے۔ اس پر شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط تعلیق میں لکھتے ہیں: **" بل: مجهول، تفرد بالرواية عنه ابن ابنه عبد الله بن محمد بن عبد الملك، ولم يوثّقه أحد، وقال البخاري: لم يصح حديثه".** (تحرير تقريب التهذيب ٢/ ٣٩٠. وانظر ميزان الاعتدال ٢/ ٦٦٤)

اور عبد اللہ بن محمد بن عبد الملک الرقاشی کے بارے میں شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد لکھتے ہیں: **"ضعيف، قال أبو حاتم الرازي: في حديثه نظر. وقال البخاري: فيه نظر. وذكره العقيلي، وابن عدي، والذهبي في "الضعفاء"، ولا نعلم أحدا وثّقه".** (تحرير تقريب التهذيب ٢/ ٣٩٠)

اورابوقلابہ عبدالملک بن محمدالرقاشی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "صدوق يخطئ تغير حفظه لما سكن بغداد". (تقريب التهذيب) اورسند سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حدیث بغداد میں بیان کی ہے۔

اور حاکم کے شیخ ابوالحسین محمد بن احمد القنطری کے بارے میں ابن ابی الفوارس فرماتے ہیں: "كان فيه لين". اورزین الدین عراقی لکھتے ہیں: "سماع القنطري من أبي قلابة بعد اختلاطه ليس بصحيح. قال ابن خزيمة في صحيحه: ثنا أبو قلابة بالبصرة قبل أن يختلط ويخرج إلى بغداد". (ذيل ميزان الاعتدال ، ص۱۷۸)

معلوم ہوا کہ ابوالحسین القنطری بغداد جانے کے بعد اختلاط کا شکار ہو چکے تھے، اور حاکم نے سند میں اس بات کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ انھوں نے اپنے شیخ ابوالحسین قنطری سے یہ حدیث بغداد میں سنی ہے۔

سند میں ان چار ضعیف راویوں کے ہوتے ہوئے حاکم اور ذہبی کی تصحیح باعث تعجب ہے!

حاکم کی دوسری سند میں محمد بن سلیمان العابد مجہول راوی ہے۔حاکم نے اگر چہ اس پر سکوت اختیار کیا ہے؛ لیکن ذہبی فرماتے ہیں: "العابد لا يعرف، والحديث فيه نظر". (تعليق المستدرك، رقم:۵۵۷۳)

حاکم کی تیسری سند میں ایک راوی فضل بن فضالہ مجہول ہے اور دوسرا راوی اجلح بن عبداللہ شیعہ ہونے کے ساتھ ضعیف بھی ہے۔حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "صدوق شيعي". اس کی تعلیق میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے ہیں:" بل ضعيف يعتبر به، ضعَّفه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والنسائي، وابن سعد، والجوزجاني، والساجي، وابن حبان....". (تحرير تقريب التهذيب ۱۰۶/۱) اور جوزجانی نے تو اسے مفتر کہا ہے۔(میزان الاعتدال ۷۸/۱)

اور تیسرا راوی ابوالاسود بھی شیعہ ہے، کمامرّ۔

حاکم کی چوتھی سند میں جعفر بن سلیمان شیعہ ہے؛"جعفر بن سليمان الضُّبعي صدوق زاهد، لكنه كان يتشيع". (تقريب التهذيب) اور ابوجرو المازنی مجہول ہے؛ "أبو جرو المازني عن عليٍّ والزبير مجهول". (المغني في الضعفاء ۷۷۷/۲) اور عبدالملک بن مسلم الرقاشی اور اس کے پوتے عبداللہ بن محمد دونوں کا ضعیف ہونا پہلی سند کے ضمن میں لکھا جا چکا ہے۔

ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف (رقم:۳۸۹۸۲) میں اس روایت کو ذکر کیا ہے؛ لیکن اس کی سند منقطع ہے اور اس میں ایک راوی مجہول ہے۔عقیلی "الضعفاء" (۶۵/۳) میں مصنف کی سند سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: " لا يُروى هذا المتن من وجه يثبت". اور مصنف کی اس روایت کی تعلیق میں شیخ عوامہ

نے لکھا ہے: ”**والحق أنه لا يخلو طريق من مقال**“.

ابن ابی شیبہ نے مصنف (۳۸۹۸۳) میں اس روایت کو ایک اور سند سے ذکر کیا ہے، جس میں ایک راوی شریک بن عبداللہ مجہول اور دوسرا راوی مبہم ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس روایت کے اگر چہ متعدد طرق ہیں؛ لیکن کوئی بھی طریق قابل استدلال نہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت:

باقلانی نے تمہید الاوائل میں لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب واقعۂ جمل کو یاد کرتی تو اتنا روتیں کہ ان کی اوڑھنی تر ہوجاتی اور فرماتیں: ”**وددت أن لو كان لي عشرون ولدًا من رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وأني ثكلتهم ولم يكن ما كان مني يوم الجمل**“. (تمهيد الأوائل، ص ۵۵۲)

باقلانی نے اس روایت کو بلا سند ذکر کیا ہے؛ البتہ بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اسے سنداً ذکر کیا ہے:

”**...أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم عن عائشة قالت: وددتُ أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سرت**“. (دلائل النبوة للبيهقي ۶/۴۱۱)

لیکن تحفۃ التحصیل میں ابوزرعہ نے لکھا ہے کہ اس میں **أبو معاويه عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس** صحیح نہیں؛ بلکہ **إسماعيل عن رجل آخر غير قيس** ہے۔ (تحفة التحصيل لأبي زرعة، ص۲۸. وكذا في سؤالات ابن الجنيد، ص۴۲۸) اور رجل آخر مجہول ہے۔

اسی طرح ابوحیان اندلسی اور قرطبی نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب آیت کریمہ: ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوْتِكُنَّ**﴾. (الأحزاب: ۳۳) تلاوت فرماتیں تو اتنا روتیں کہ اوڑھنی تر ہوجاتی۔ (البحر المحيط ۷/۲۳۰. الجامع لأحكام القرآن ۱۴/۱۸۰)

شیخ عبداللہ ہرری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی واقعۂ جمل پر ندامت سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خطا پر تھی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت اپنے موقف کے غلط ہونے پر نہیں تھی؛ بلکہ ان کی ندامت ان کے نکلنے کی وجہ سے واقعۂ جمل کے پیش آنے پر تھی، جس کا وقوع پذیر ہونا ان کے وہم وگمان میں بھی نہیں تھا؛ چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: ”**ولا ريب أن عائشة ندمت ندامةً كليةً على مسيرها إلى البصرة وحضورها يوم الجمل، وما ظنتْ أن الأمر يبلغ ما بلغ**“. (سير أعلام النبلاء ۲/۱۷۷)

اور ان فتنوں کے وقوع پذیر ہونے پر صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی نادم نہیں تھیں؛ بلکہ حضرت

علی رضی اللہ عنہ بھی حد درجہ نادم تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: "لوددت أني مت قبل هذا بعشرين سنة". (الفتن لنعيم بن حماد، رقم: ١٧٠)

اور صفین کے موقع پر آپ نے فرما: "يا ليت أمي لم تلدني وليت إني مت قبل اليوم". (التاريخ الكبير للإمام البخاري ٦/٣٨٤)

وعن سليمان بن مهران قال: حدثني من سمع عليًّا يوم صفين وهو عاض على شفتيه: لو علمتُ أن الأمر يكون هكذا ما خرجتُ، اذهب يا أبا موسى فاحكم ولو حزَّ عنقي". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٩٠٠٧)

وعن موسى بن أبي كثير عن علي رضي الله عنه أنه قال لأبي موسى رضي الله عنه حين حكمه: خلصني منها ولو بعرق رقبتي. (كتاب الآرثار لأبي يوسف، ص٢٠٨، رقم: ٩٢٩)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: حکم بن کر مجھے اس مصیبت یا فتنہ سے چھڑاؤ؛ اگر چہ اس میں میری گردن کٹ جائے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ندم على أمور فعلها من القتال وغيره، وكان يقول:

لقد عَجَزتُ عَجزةً لا أعتذِرُ ۞ سوف أكِيسُ بعدَها وأَستمِرُّ

(منهاج السنة النبوية ٦/٢٠٩)

"الفئة الباغية" سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مراد کی وضاحت:

اشکال: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لم أجد آسى على شي إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي". اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت باغی تھی۔

جواب: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے تین جماعتوں کے بارے میں "الفئة الباغية" کے الفاظ مروی ہیں: ١- عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی جماعت۔ ٢- حجاج کی جماعت؛ لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حجاج کا نام نہیں لیا، ممکن ہے کہ حجاج کے مخالفین مراد ہوں۔ ٣- تیسری جماعت کی وضاحت ان سے مروی نہیں ہے، بعض حضرات نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت سمجھا ہے؛ جبکہ صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد خوارج کی جماعت ہے جس کا باغی ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی سرکوبی کی۔

١- الزهري: عن حمزة بن عبد الله، قال: أقبل ابن عمر علينا، فقال: "ما وجدتُ في نفسي شيئًا من أمر هذه الأمة، ما وجدتُ في نفسي من أن أقاتل هذه الفئة الباغية كما أمرني

اللّٰه". قلنا: ومن ترى الفئة الباغية؟ قال: "ابن الزبير، بغى على هؤلاء القوم، فأخرجهم من ديارهم، ونكث عهدهم". (سير أعلام النبلاء ۲۳۱/۳)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے، اوران کے خلاف قتال کی تمنا رکھتے تھے۔ نیز شیخ کفایت اللہ سنابلی لکھتے ہیں: "اسی طرح عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، جندب بن عبداللہ اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم نے بھی ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے اقدام کی مذمت کی، اور بعض روایات کے مطابق تو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ اوران کے رفقاء کو باغی سمجھتے تھے اور افسوس کرتے تھے کہ میں نے ان سے قتال کیوں نہ کیا؛ کیونکہ باغیوں کے خلاف لڑنے کا حکم ہے۔ یہ بات امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے، یاد رہے کہ جس کام کی تمنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی کررہے تھے اہل شام نے وہی کام کیا تھا، نیز عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی شہادت پر کہا: "أما واللّٰه لأُمَّةٌ أَنْتَ أشرُّها لَأُمَّةٌ خَيْرٌ" (صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، رقم: ٢٥٤٥) اللہ کی قسم وہ امت کتنی بہتر ہے جس میں خطا کار لوگ بھی آپ جیسے ہوں۔ (حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ص ۹۷-۹۸)

۲- حجاج کے زمانے میں جب ایام حج میں فتنہ شروع ہوا اس وقت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بھی حج کے لیے گئے ہوئے تھے، اچانک آپ کو ایک تیر لگا جس سے آپ زخمی ہوگئے اور آپ کا مرض بڑھتا گیا۔ حجاج کو جب اس کا علم ہوا تو وہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی عیادت کے لیے آیا اور کہنے لگا کہ اگر مجھے معلوم ہوجاتا کہ کس نے آپ کو زخمی کیا ہے تو میں اس کی اچھی طرح خبر لیتا۔ اس پر ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو نے ہی مجھے زخمی کیا ہے، تم نے ایام حج میں لوگوں کو مسلح کیا اور حرم محترم میں ہتھیاروں کو داخل کیا۔

قال ابن سعد: أخبرنا يزيد بن هارون قال: أخبرنا العوام بن حوشب قال: حدثني عياش العامري، عن سعيد بن جبير قال: لما أصاب ابن عمر الخبل الذي أصابه بمكة، فرمي حتى أصاب الأرض، فخاف أن يمنعه الألم، فقال: يا ابن أم الدهماء اقض بي المناسك. فلمّا اشتد وجعه بلغ الحجاج، فأتاه يعوده، فجعل يقول: لو أعلم من أصابك لفعلتُ وفعلتُ، فلما أكثر عليه، قال: "أنت أصبتني حملت السلاح في يوم لا يحمل فيه السلاح"، فلما خرج الحجاج، قال ابن عمر: "ما آسى من الدنيا إلا على ثلاث: ظمَأ الهواجر، ومكابدة الليل، وألا أكون قاتلت هذه الفئة الباغية". (الطبقات الكبرى لابن سعد ١٨٥/٤. وإسناده صحيح)

مذکورہ روایت کو علامہ ذہبی نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "لما احتُضر ابن عمر، قال: "ما آسى على شيء من الدنيا إلا على ثلاث: ظَمَأ الهواجِر، ومكابدة الليل، وأني لم أقاتل الفئة الباغية

التي نزلت بنا – يعني: الحجاج''.(سير أعلام النبلاء ۳/۲۳۱)

بعض کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ حجاج کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے؛ لیکن اس روایت میں حجاج کے نام کی تفسیر علامہ ذہبی یا کسی اور راوی نے کی ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نہیں کی۔ اگر ابن عمر رضی اللہ عنہ حجاج کو باغی اور ظالم سمجھتے تو ان کے ساتھ کیسے رہتے ؛ بلکہ حجاج جس حکومت کے نمائندے تھے ابن عمر رضی اللہ عنہ اسی حکومت کے ساتھ تھے اور اس کی بیعت کی لاج رکھے ہوئے تھے۔

ابن سعد نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور حجاج کے مذکورہ واقعہ سے متعلق مزید چند روایات ذکر کرنے کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے: ''**ما أجدني آسى على شيء من أمر الدنيا إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية**''.(الطبقات الكبرى لابن سعد ٤/١٨٥. وإسناده منقطع بين حبيب وابن عمر)

اور علامہ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں اس روایت کو **حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر...** کی سند سے ذکر کیا ہے، جس سے یہ روایت متصل ہو جاتی ہے، اور اس کی سند بھی صحیح ہے۔

۳- تیسری روایت جس میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے ''**الفئة الباغية**'' سے ان کی مراد کی وضاحت مروی نہیں؛ البتہ قرائن سے یہ بات واضح ہے کہ ''**الفئة الباغية**'' سے خوارج ہی مراد ہیں۔

عن شريك، عن فطر بن خليفة، عن حبيب بن أبي ثابت، عن ابن عمر، قال: ''ما أجدني آسى على شيء إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي''. (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ١٣٨٢٤)

فطر بن خلیفہ کے بارے میں ابن سعد لکھتے ہیں: ''**وكان ثقة إن شاء الله. ومن الناس من يستضعفه**''. (الطبقات الكبرى ٦/٣٤٤)

اور شریک بن عبداللہ کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے ہیں:

''**خلاصة القول فيه أنه يتعين تتبع ما توبع عليه، فإنه يخاف أن يكون ضعيفًا عند التفرد لسوء حفظه وغلطه، ولم يحتج به مسلم، وإنما أخرج له في المتابعات**''. (تحرير تقريب التهذيب ٢/١١٤)

طبرانی نے اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ذکر کی ہے:

عن سنان بن هارون، عن عبد الله بن حبيب بن أبي ثابت، عن أبيه، قال: سمعت ابن عمر يقول: ما آسى على شيء فاتني إلا الصوم والصلاة، وتركي الفئة الباغية ألا أكون قاتلتها، واستقالتي عليا البيعة''.(المعجم الكبير للطبراني، رقم: ١٣٨٢٥)

سنان بن ہارون کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے:

"ضعيف، ضعَّفه يحيى بن معين، وأبوداود، والنسائي، والساجيي، وابن حبان وقال: "منكر الحديث جدًّا، يروي المناكير عن المشاهير"...(تحرير تقريب التهذيب ۸٤/۲)

طبرانی کی دونوں سندوں میں ضعیف راوی ہیں، جبکہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں لکھا ہے:

"رواه الطبراني بأسانيد، وأحدها رجاله رجال الصحيح". (مجمع الزوائد ۲٤۲/۷)

البتہ ابن عبدالبر نے "الاستیعاب" میں اور علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں اس روایت کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے جو متصل اور صحیح ہے:

حدثنا أبو أحمد، حدثنا عبد الجبار بن العباس، عن أبي العنبس، عن أبي بكر بن أبي الجهم، قال: سمعت ابن عمر يقول: ما آسى على شيء إلا تركي قتال الفئة الباغية مع علي". (الاستيعاب ۹٥۳/۳. سير أعلام النبلاء ۲۳۲/۳)

ابن عبدالبر نے الاستیعاب میں اس روایت کی اور بھی سندیں ذکر کی ہیں؛ لیکن کسی میں بھی اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے "الفئة الباغية" سے کون سی جماعت مراد لی ہے؛ لیکن یہ الفاظ بانگ دُہل بتلاتے ہیں کہ خوارج مقصود ہیں۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے برحق ہونے اور مخالفین کے اہل باطل ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

اشکال: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "انظروا الفرقة التي تدعو إلى أمر علي رضي الله عنه فالزموها، فإنها على الهدى". (مسند البزار، رقم: ۲۸۱۰. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ۲۳٦/۷: رجاله ثقات).

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر اور ان کے مخالفین باطل پر تھے۔

جواب: اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ سند یہ ہے: حدثنا أحمد بن يحيى الكوفي قال: أخبرنا أبوغسان قال: أخبرنا عمرو بن حريث، عن طارق بن عبد الرحمن، عن زيد بن وهب قال: بينما نحن حول حذيفة إذ قال: "كيف أنتم وقد خرج أهل بيت نبيكم صلى الله عليه وسلم في فئتين يضرب بعضكم وجوه بعض بالسيف". فقال: يا أبا عبد الله وإن ذلك لكائن؟ قال: "أي والذي بعث محمدًا صلى الله عليه وسلم بالحق أن ذلك لكائن". فقال بعض أصحابه: يا أبا عبد الله، فكيف نصنع إن أدركنا ذلك الزمان؟ قال: "انظروا الفرقة التي تدعو

إلى أمر علي رضي الله عنه فالزموها، فإنها على الهدى". (مسند البزار، رقم: ٢٨١٠).

اس سند میں عمرو بن حریث مجہول ہے۔(لسان الميزان ٣٦٠/٤). نیز "وقد خرج أهل بيت نبيكم صلى الله عليه وسلم في فئتين" سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے جنگ جمل کی طرف اشارہ کیا ہے، نہ کہ جنگ صفین کی طرف؛ کیونکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اہل بیت میں سے نہیں ہیں۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف دعوت دینے والے وہ لوگ بھی تھے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتل تھے، تو کیا وہ لوگ بھی ہدایت پر تھے!؟؛ ہاں خوارج کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا برحق ہونا واضح اور منصوص ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان آپسی اختلاف وقتال:

اشکال: صحابہ کرام کے آپس کے قتال کے بارے میں بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ یہ ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ کی نص کے خلاف ہے کہ ان لڑائیوں میں ہزاروں صحابہ وتابعین شہید ہوئے۔

جواب: (۱) صحابہ کرام آپس میں محبت رکھتے تھے۔ جو لڑائی ان میں واقع ہوئی اس میں ایک دوسرے کے مال ومتاع اور عورتوں پر قبضہ نہیں کیا؛ لیکن چونکہ ہر ایک فریق اپنے آپ کو حق پر اور دوسرے فریق کو اس کے برعکس سمجھتا تھا اور ہر ایک فریق کے ساتھ لڑائی پر ابھارنے والے لوگ موجود تھے؛ اس لیے ان کو سزا دینے کے لیے قتال کا اقدام کیا، جیسے ڈاکٹر کے دل میں مریض پر شفقت ہوتی ہے؛ لیکن فاسد مادہ کو نکالنے کے لیے آپریشن کرتا ہے، یا استاذ اور والد کے دل میں شاگرد اور بیٹے کی محبت ہوتی ہے؛ لیکن ان کو راہ راست پر لانے کے لیے کبھی کبھی سخت پٹائی سے گریز نہیں کرتے۔ حضرت موسی علیہ السلام کے دل میں اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی محبت تھی ؛ لیکن تادیب کے لیے جوش میں آکر ان کے سر اور داڑھی کو پکڑا۔ قاضی کے دل میں رعیت کے ساتھ شفقت ہوتی ہے؛ لیکن معاشرے کی تطہیر کے لیے حدود اور قصاص جاری کرتا ہے۔ گویا کہ بعض صورتیں شفقت سے کسی ناگزیر حالات کی وجہ سے مستثنیٰ ہوتی ہیں۔ بقول بعض اکابر کے شفقت ہر جگہ نرمی کا نام نہیں؛ بلکہ نرمی کی جگہ نرمی اور سختی کی جگہ سختی بھی شفقت میں داخل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے ابوشحمہ نے نبیذ مسکر پیا اور نشہ آگیا تو عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ان کو مصر میں چپکے سے کوڑے لگائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس سے تسلی نہیں ہوئی اور قانون کی بالادستی کے لیے ان پر دوبارہ حد جاری کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دل میں اپنے بیٹے کی محبت موجزن تھی؛ لیکن شرعی قانون کے احترام کی وجہ سے ان پر سزا نافذ کی۔ فتح الباری (۶۵/۱۲) اور فتاوی دار العلوم زکریا (۱۶۹/۱) ملاحظہ کیجئے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا: "ما تقول في قتلانا وقتلاهم؟ فقال: "من قُتِل منّا ومنهم يريد وجه الله والدار الآخرة دخل الجنة". (سنن سعيد بن منصور ٣٧٤/٣، رقم:٢٩٦٨)

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:''قتلانا وقتلاهم في الجنة''. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٩٠٣٥)

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابومیسرہ کا یہ خواب مروی ہے: عن أبي وائل قال: رأى في المنام أبو الميسرة عمرو بن شرحبيل وكان أفضل أصحاب عبد الله بن مسعود قال: رأيتُ كأنّي أُدخِلْتُ الجنةَ فرأيت قِبابًا مضروبةً، فقلتُ: لمن هذه؟ فقيل: هذه لذي الكلاع وحَوشبٍ، وكانا ممن قتل مع معاوية يوم صفين، قال: قلت: فأين عمارٌ وأصحابه؟ قالوا: أمامك، قلتُ: وكيف وقد قتَل بعضم بعضًا؟ قال: فقيل: إنهم لقوا اللّٰهَ فوجدوه واسع المغفرة''. (المصنف لابن أبي شيبة، باب ما ذكر في صفين، رقم: ٣٨٩٩٩. وسنن سعيد بن منصور، رقم: ٢٩٥٥. السنن الكبرى للبيهقي ١٧٤/٨. تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٤٧/١٥)

اس قسم کا ایک خواب حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے بارے میں بھی مروی ہے۔ ابن ابی الدنیا نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا:''رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وأبو بكر وعمر جالسان عنده، فسلمتُ عليه وجلست، فبينما أنا جالس إذ أتِي بعليٍّ ومعاوية، فأدخلا بيتًا وأجِيف الباب وأنا أنظر، فما كان بأسرع من أن خرج عليٌّ وهو يقول: قضي لي ورب الكعبة، ثم ما كان بأسرع من أن خرج معاوية وهو يقول: غفر لي ورب الكعبة''. (المنامات لابن أبي الدنيا، رقم: ١٢٤. وأخرجه بإسناده ابن شبة في تاريخ المدينة ١٢٥٤/٤. وأبو نعيم في حلية الأولياء ٣٣٨/٥. وابن عساكر في تاريخ دمشق ١٠٠/٧٣ من طريق أبي نعيم. وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١٣٠/٨)

(۲) اس اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام آپس میں شیر وشکر تھے؛ مگر جو شریر اور مفسدین ان کی افواج میں شامل تھے وہ جنگ کی آگ اس طرح بھڑکاتے کہ فریقین قتال کے جال میں پھنس جاتے؛ ورنہ وہ حضرات قتال کے مخالف تھے؛ چنانچہ جنگ جمل میں قعقاع بن عمرو کی مصالحانہ کوششوں کے نتیجے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین کو علاحدہ کرنے کا اعلان فرمایا؛ لیکن مفسدین کو یہ اعلان کب گوارا تھا! انھوں نے سب سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کا مشورہ کیا؛ مگر بوجوہ اس مشورہ کو رد کر دیا گیا اور پھر مشورہ کر کے رات کی تاریکی میں فریق مخالف پر حملہ آور ہو کر جنگ کے شعلے بھڑکائے اور حضرت طلحہ وحضرت زبیر رضی اللہ عنہما جیسی شخصیات کو شہید کر کے اپنے کلیجے کو ٹھنڈا کر دیا۔ ان اندوہناک واقعات کو مولانا محمد نافع صاحب نے ''سیرت علی المرتضیٰ'' میں، ص ۲۵۰ سے ص ۲۶۲ تک تحریر فرمایا ہے۔

اسی طرح جنگ صفین میں بھی بعض لوگ قتال کے درپے تھے؛ ورنہ جلیل القدر صحابہ قتال سے پہلوتہی فرماتے رہے۔ صحیح بخاری کی بعض روایات سے بھی پتا چلتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں بعض لوگ قتال پر برانگیختہ کرنے والے تھے۔ اعمش نے ابووائل سے پوچھا: آپ صفین میں حاضر تھے؟ انھوں نے کہا: ہاں ہم حاضر تھے، ہم نے سہل بن حنیف (جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرفدار تھے) کو قتال پر ابھارنے والوں سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ تم اپنے آپ کو خطاوار سمجھو، جب حدیبیہ میں مشرکین کے مقابلے میں صلح اچھی تھی تو مسلمانوں میں صلح بطریق اولی بہتر ہے۔ صحیح بخاری کی روایت کا خلاصہ ختم ہوا۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۸۱، باب اثم من عاهد ثم غدر)

یاد رہے کہ حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قابل اعتماد ساتھی تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جگہ شام کا گورنر مقرر کرنا چاہا تھا؛ لیکن لوگوں نے قبول نہیں کیا اور ان کو تبوک سے واپس کر دیا۔

اسی طرح بخاری شریف کی دوسری روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قتال کا اقدام حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر کی طرف سے تھا۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۰۸۱، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة)

سنہ ۳۵ھ تا سنہ ۳۷ھ میں چکی چلنے کا مطلب:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے: "**تدور رَحَى الإسلام لخمس وثلاثين، أو ست وثلاثين، أو سبع وثلاثين، فإنْ يَهلَكُوا فسبيلُ مَن هلَك، وإنْ يقُم لهم دينُهم، يقم لهم سبعين عامًا**". (سنن أبي داود، رقم: ۴۲۵۴)

یعنی سنہ ۳۵، ۳۶، اور ۳۷ ہجری میں ایسی چکی چلے گی جس میں ہزاروں افراد پس جائیں گے اور پھر ستر سال (طویل عرصے) تک دین اسلام مضبوط رہے گا؛ چنانچہ سنہ ۳۵ ہجری میں باغیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گھر کا محاصرہ کیا اور ۱۸/ذوالحجہ بروز جمعہ آپ کو شہید کر دیا۔ ربیع الاول سنہ ۳۶ ہجری میں جنگ جمل کا حادثہ پیش آیا۔ اور صفر سنہ ۳۷ ہجری میں صفین میں ہزاروں مسلمان شہید ہوئے۔ اس دوران جہاد کا سلسلہ منقطع رہا اور اہل اسلام کے درمیان ان فتنوں نے ملت اسلامیہ کو کمزور کر دیا۔ پھر سنہ ۴۱ ہجری میں ان آپسی اختلافات کا دور ختم ہوا اور حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما سمیت پوری ملت اسلامیہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلیفۃ المسلمین تسلیم کر لیا، اسی وجہ سے اس سال (۴۱ھ) کو عام الجماعۃ کہا گیا۔ اس کے بعد دوبارہ اسلامی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا اور بنی عباس کے ظہور تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔

بعض حضرات نے اس حدیث کے اور بھی معانی بیان کیے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: مرقاۃ المفاتیح، کتاب الفتن۔ عون المعبود، کتاب المهدي۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو برا کہنے والے پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی ساری مخلوق سے مجھے چنا اور خود اسی نے میرے لیے میرے صحابہ چنے اور اس نے میرے لیے ان میں سے وزیر، مددگار اور سسرال بنائے، سو جس شخص نے ان کو برا کہا تو اس پر اللہ تعالی کی، فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہو۔ اس شخص کی قیامت کے دن نہ تو نفلی عبادت قبول ہوگی اور نہ فرض عبادت۔

عن عويم بن ساعدة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ''إن الله تبارك وتعالى اختارني واختار بي أصحابا فجعل لي منهم وُزراء وأنصارا وأصهارا، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل''. (المستدرك للحاكم، رقم: ٦٦٥٦. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اللہ تبارک وتعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور رفاقت کے لیے منتخب فرمایا ہے؛ اس لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر تنقید (العیاذ باللہ) اللہ تعالی پر تنقید کو مستلزم ہے، اور ان پر تنقید کرنے والا شخص اللہ تعالی، اس کے معصوم فرشتے اور تمام انسانوں کی لعنت کا مستحق ہے۔ اللہ تعالی ہم سب کو اس سے محفوظ رکھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض وزنادقہ کا مقصد:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض وزنادقہ کا مقصد دین اسلام کی بنیاد کو منہدم کرنا ہے۔ خطیب بغدادی نے امام ابوداود سجستانی سے نقل کیا ہے کہ ہارون رشید نے زندیقوں کے پیشوا شاکر رافضی سے پوچھا کہ تم سب سے پہلے متعلم کو رفض اور انکار تقدیر کا سبق کیوں سکھلاتے ہو؟ شاکر نے جواب دیا کہ ہم رفض (جس میں صحابہ کرام کی تکفیر اور ان پر طعن ہے) اس لیے سکھلاتے ہیں کہ ہمارا مقصد ناقلین مذہب (صحابہ کرام) پر طعن کرنا ہے، جب ناقلین مذہب غیر معتمد قرار پائے تو دین خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور ہم تقدیر کا انکار اس لیے سکھلاتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ بندوں کے بعض افعال اللہ تعالی کی تقدیر سے خارج ہیں تو اس سے کل افعال کے خارج ہونے کا جواز پیدا ہو سکتا ہے۔

''لما جاء الرشيد بشاكر رأس الزنادقة ليضرب عنقه، قال: أخبرني لم تعلّمون المتعلم منكم أول ما تعلمونه الرفض والقدر؟ قال: أما قولنا بالرفض، فإنا نريد الطعن على الناقلة، فإذا بطلت الناقلة أوشك أن يبطل المنقول، وأما قولنا بالقدر فإنا نريد أن نجوز إخراج بعض أفعال

العباد لإثبات قدر الله، فإذا جاز أن يخرج البعض جاز أن يخرج الكل". (تاريخ بغداد ٦٦/٥. البداية والنهاية ١٣٩/٨)

وقال أبو توبة الحلبي أن معاوية ستر لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن كشف الستر اجترأ على ما وراءه". (تاريخ بغداد ٦٦/٥. البداية والنهاية ١٣٩/٨)

ابوزرعہ رازی فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص کو صحابہ کرام میں سے کسی کی تنقید کرتا دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے۔ ایسے لوگوں کا مقصد دین کے گواہوں کو مجروح کرنا ہے؛ تاکہ اس طرح وہ کتاب وسنت کو مجروح کرسکیں۔ ایسے لوگ خود قابل جرح اور زندیق ہیں۔"إذا رأيت الرجل ينقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه زنديق... إنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة". (الكفاية في علم الرواية، ص٤٩)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید کا مدار عموماً تاریخی روایات پر ہوتا ہے؛ اور یہ بات بھی اپنی جگہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مورخین نے خواہ کتنی ہی ضخیم ضخیم کتابیں لکھی ہوں؛ لیکن ان تاریخی کتابوں کی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجروح نہیں قرار دیا جاسکتا۔ حضرت معاویہ رضی للہ عنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد، کاتب وحی، سو سے زائد احادیث کے راوی اور ایک جلیل القدر صحابی ہیں، ایک ادنی صحابی کا بھی یہ درجہ ہے کہ اس کی ثقاہت وعدالت کو ہزاروں طبری اور لاکھوں کلبی وواقدی مجروح نہیں کرسکتے۔ تاریخی روایات لکڑیوں کے تولنے کی ترازو کی طرح ہیں اور صحابۂ کرام سونے اور ہیرے کی طرح ہیں، پاؤ بھر سونے کو لکڑی کی ترازو میں تولیں گے تو بے وزن ہوگا۔ سونے اور ہیرے کے وزن کے لیے قرآن وحدیث کی زریں ترازو کافی شافی ہے۔

اللہ تعالی نے تو انھیں سورہ توبہ میں ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾ کے شاہی انعام سے نوازا ہے۔ اورآیت کریمہ: ﴿وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ آوَوْا وَنَصَرُوْا أُوْلٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ﴾. (الأنفال: ٧٤) میں ان کے یقینی طور پر مؤمن ہونے کی گواہی دی ہے، اوران کی مغفرت کے علاوہ جنت میں ان کے لیے عزت کی روزی کا وعدہ بھی کیا ہے۔

مشاجرات بین الصحابہ کے متعلق اکابرین امت کی ہدایات:

سلف صالحین نے مشاجرات صحابہ خصوصاً واقعہ جمل وصفین میں شریک ہونے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے متعلق طعن وتنقید، رائے زنی اور تجزیہ وتبصرہ سے احتراز کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں جو تنازعات پیش آئے ان کی وجہ سے کسی صحابی

پر بھی طعن کرنا جائز نہیں؛ اس لیے کہ ان کا باہمی قتال اجتہاد کی بنیاد پر تھا، اور اللہ تعالی نے اجتہاد میں خطا کرنے والے کو معاف فرما دیا ہے؛ بلکہ مجتہد مخطی کو ایک اجر بھی ملتا ہے؛ جبکہ مجتہد مصیب کو دو اجر دیا جاتا ہے۔ ''**واتفق أهل السنة على وجوب منع الطعن على أحد من الصحابة بسبب ما وقع لهم من ذلك ولو عرف المُحِقُّ منهم؛ لأنهم لم يقاتلوا في تلك الحروب إلا عن اجتهاد، وقد عفا الله تعالى عن المخطئ في الاجتهاد، بل ثبت أنه يؤجر أجرًا واحدًا، وأن المصيب يؤجر أجرين**''. (فتح الباري لابن حجر ۱۳/۳٤)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الاصابہ میں لکھا ہے: ''**والظن بالصَّحابة في تلك الحروب أنهم كانوا فيها متأوّلين، وللمجتهد المخطئ أجر، وإذا ثبت هذا في حق آحاد الناس فثبوته للصحابة بالطريق الأولى**''. (الإصابة في تمييز الصحابة ۷/۲٦۰)

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے اپنے مکتوبات میں متعدد جگہ مشاجرات صحابہ کے بارے میں عقیدۂ اہل سنت کی توضیح کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے: ''مخالفت اور جھگڑے جو اصحاب کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کے درمیان واقع ہوئے ہیں، نفسانی خواہشوں پر محمول نہیں ہیں؛ کیونکہ خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں ان کے نفسوں کا تزکیہ ہو چکا تھا اور امارہ پن سے آزاد ہو چکے تھے''۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/۱۲۸، مکتوب نمبر ۵۴)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ''اور جو کچھ ان کے درمیان لڑائی جھگڑے واقع ہوئے ہیں سب بہتر حکمتوں اور نیک گمانوں پر محمول ہیں۔ وہ حرص وہوا اور جہالت سے نہ تھے؛ بلکہ وہ اجتہاد اور علم کی رو سے تھے۔ اور اگر ان میں سے کسی نے اجتہاد میں خطا کی ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک خطا کار کے لیے بھی ایک درجہ ہے۔ اور یہی افراد وتفریط کے درمیان سیدھا راستہ ہے جس کو اہل سنت وجماعت نے اختیار کیا ہے''۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/۱۳۴، مکتوب نمبر: ۵۹)

شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے اس سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا واجب ہے، ان کے حق میں برے کلمات کہنے سے احتراز اور ان کے فضائل اور نیکیاں بیان کرنا ضروری ہے۔ اور ان کے معاملے کو اللہ تعالی کے سپرد کرنا چاہیے۔ ''**واتفق أهل السنة على وجوب الكف عما شجر بينهم، والإمساك عن مساويهم، وإظهار فضائلهم ومحاسنهم، وتسليم أمرهم إلى الله عز وجل**''. (الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل ۱/۱۱۳، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

امام قرطبی لکھتے ہیں: ''**لا يجوز أن يُنسَب إلى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به، إذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه وأرادوا الله عز وجل، وهم كلهم لنا أئمة، وقد تعبدنا بالكف عما**

شـجـر بيـنهـم، وأن لا نـذكـرهـم إلا بأحسن الذكر لحرمة الصحبة ولنهي النبي صلى الله عليه وسـلـم عـن سبهـم، وأن الـلّٰـه غفر لهم، وأخبر بالرضا عنهم. هذا مع ما قد ورد من الأخبار من طرق مختلفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن طلحة شهيد يمشي على وجه الأرض، فلو كان ما خرج إليه من الحرب عصياناً لم يكن بالقتل فيه شهيدًا''. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۳۲۱/۱۶)

بعض لوگوں نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے سامنے حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم کے آپسی اختلافات وتنازعات کا تذکرہ کیا، تو آپؓ نے فرمایا: ان حضرات سے بہت سے نیک اعمال ماقبل میں صادر ہو چکے ہیں، اب ان پر فتنے کا دور آیا ہے؛ لہٰذا ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کردیا جائے۔ ''عن أبـي نـضرة قال: ذكروا عليًّا وعثمانَ وطلحةَ والزبيرَ عند أبي سعيد، فقال: أقوام سبقت لهم سوابق وأصابتهم فتنة، فردوا أمرهم إلى اللّٰه''. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۸۹۵٦. ومثله في الفتن لنعيم بن حماد، رقم: ۱۸٤. وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، رقم: ۲۳٥۲).

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے سامنے بعض افراد نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے مناقشات اور اختلافات کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ جس سے اللہ تعالی نے تمھارے ہاتھوں کو دور رکھا تم اپنی زبانوں کو اس میں کیوں ملوث کرتے ہو؟!

''عن مـحـمـد بن النضر قال: ذكروا اختلاف أصحاب محمد عند عمر بن عبد العزيز فقال: أمرٌ أخرج اللّٰه أيديكم منه ما تُعْمِلُون ألسِنتَكم فيه''. (الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۹۷/٥)

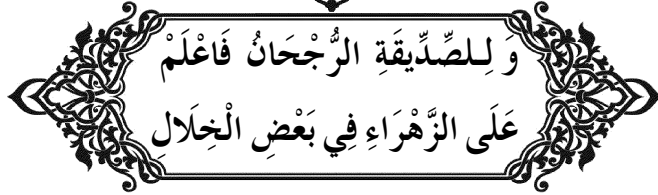
ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے حضرت علی وعثمان رضی اللہ عنہما اور واقعہ جمل وصفین سے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس خون سے اللہ تعالی نے میرے ہاتھوں کو دور رکھا اس میں میں اپنی زبان ملوث کرنا پسند نہیں کرتا۔

''سئل عمر بن عبد العزيز عن علي وعثمان والجمل وصفين ما كان بينهم، فقال: تلك دمـاءٌ كف الـلّٰـه يديَّ عنها وأنا أكره أن أغمس لساني فيها''. (الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۹۷/٥. تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۳۳/٦٥)

حسن بصری رحمہ اللہ سے کسی نے صحابہ کے ما بین قتال سے متعلق سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ''قتال شهده أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وغبنا، وعلموا وجهلنا، واجتمعوا فاتبعنا، واختلفوا فوقفنا''. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۳۲۲/۱٦)

ابوعبداللہ المحاسبی فرماتے ہیں: ''نحن نقول كما قال الحسن، ونعلم أن القوم كانوا أعلم بما

دخلوا فيه منا، ونبتدع ما اجتمعوا عليه، ونقف عند ما اختلفوا فيه، ولا نبتدع رأيًا منا، ونعلم أنهم اجتهدوا وأرادوا الله عز وجل إذ كانوا غير متهمين في الدين. ونسأل الله التوفيق''. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۳۲۲/۱٦)

ان حضرات کا مشاجراتِ صحابہ سے اجتناب کرنا اور غیر جانب دار رہنا ہمارے لیے عملی نمونہ ہے کہ ان مسائل میں بحث ومباحثہ سے کفِ لسان کیا جائے، جداگانہ رائے زنی سے اجتناب اور جدید تجزیے وتبصرے سے پرہیز کیا جائے۔

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا پر بعض صفات کی بنا پر ترجیح حاصل ہے۔

الصدیقة: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی ہونے کے سبب ان کو صدیقہ کہا جاتا ہے اور واقعۂ افک کی قرآنی تردید کے سبب بھی صدیقہ کہا جاتا ہے۔ نیز قول وفعل میں وہ انتہائی سچی تھیں۔[۱]

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا کہنے کی وجہ:

الزهراء: بعض شارحین کہتے ہیں کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو حیض نہیں آتا تھا، اس وجہ سے ان کو زہرا کہا جاتا ہے۔ حیض نہ آنے کا مطلب یہ ہے کہ خون کا رنگ نہ تھا؛ بلکہ سفیدی تھی اور زہرا کے معنی سفیدی اور چمک کے ہیں، مگر حیض نہ آنے کی بات صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ عادۃً جس عورت کو حیض نہ آئے وہ عقیمہ (بانجھ) ہوتی ہے۔ اگر خلافِ عادت اس بات کو کرامت کے طور پر تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے جو معدوم ہے۔ یہ شیعوں کی بنائی ہوئی باتیں ہیں جو اہل سنت میں بھی رواج پا گئی ہیں۔ البتہ زہرا کا مطلب رونق والی، نورانی، چمکدار، حسین اور خوبصورت کے ہیں؛ چنانچہ کہا جاتا ہے: **رجل أزهر، أي: أبيض مشرق الوجه، والمرأة زهراء.** (الصحاح ۵۸۱/۲) ؛ اس لیے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا کہا جاتا تھا۔ اور جن روایات میں یہ آیا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا اس لیے کہا جاتا تھا کہ ان کو حیض نہیں آتا تھا، وہ روایات موضوعی ہیں۔[۲]

---

(۱) قال في تحفة الأعالي: "وإنما سميت بذلك لكثرة صدقها في القول والفعل غاية الصدق". (تحفة الألي، ص٦٨)

(۲) قال المناوي في "فيض القدير": "وفي الفتاوى الظهيرية للحنفية أن فاطمة رضي الله تعالى عنها لم تحض قط، ولما ولدت طهرت من نفاسها بعد ساعة لئلا تفوتها صلاة، قال: ولذلك سميت الزهراء، وقد ذكره من أصحابنا المحب الطبري في "ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى"، وأورد فيه حديثين: أنها حوراء آدمية طاهرة مطهرة لا تحيض، ولا يرى لها دم في طمث ولا ولادة". (فيض القدير ٤٢٢/٤)

وقال المناوي في "اتحاف السائل": "لكن الحديثان المذكوران رواهما الحاكم وابن عساكر عن أم سليم زوج =

حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما میں کون افضل ہے؟

حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما میں کون افضل ہے۔ اس میں چار اقوال ہیں:

پہلا قول: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا افضل ہیں۔

دلائل: (۱) ﴿يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَآءِ﴾. (الأحزاب: ۳۲). یعنی سب ازواج مطہرات ان کے علاوہ عورتوں سے افضل ہیں۔

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا صحابیات میں سب سے زیادہ روایت کرنے والی ہیں؛ چنانچہ آپ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰ روایات مروی ہیں اور آپ کا شمار مکثرین میں ہوتا ہے۔[۱]

(۳) فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب اور رفع درجات ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دنیا میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھیں اور آخرت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہیں گی، اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا آخرت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوں گی۔

(۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب افضلیت کا بیان کیا تو حضرت آسیہ اور مریم بنت عمران کا ذکر کیا اور

= أبي طلحة. وهما موضوعان، كما جزم به ابن الجوزي، وأقره على ذلك جمع، منهم: الجلال السيوطي مع شدة عليه". (إتحاف السائل بما لفاطمة من المناقب، ص ۱۲)

الحديث الأول: "ابنتي فاطمة حوراء آدمية لم تحض..." الخ. أخرجه الخطيب في "التاريخ" (۱۲/۳۳۱) بسنده عن أبي معبد عن ابن عباس مرفوعًا، وقال: "في إسناد هذا الحديث من المجهولين غير واحد، وليس بثابت".

اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن عمرو بن سیف السدوسی بھی ہے جسے ابن المدینی اور امام بخاری نے کذاب کہا ہے اور رازی نے متروک کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۲/۳۹)

اور دوسرے راوی قاسم بن مطیب کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: "يستحق الترك... كان يخطئ على قلة روايته". (ميزان الاعتدال ٤/ ۳۰۰)

اس روایت کو ابن جوزی نے موضوعات (۲/۴۲۱) میں، صیداوی نے معجم الشیوخ (۲/۲۱۶) میں اور سیوطی نے اللآلی المصنوعۃ (۱/۲۶۵) میں بھی ذکر کیا ہے۔ علامہ ذہبی موضوعات کی تلخیص (۱/۸۹) میں لکھتے ہیں: "إسناده مظلم، فيه مجاهيل".

والحديث الآخر: "أما علمت أن ابنتي طاهرة مطهرة لا يرى لها دم في طمث ولا ولادة". أورده المحب الطبري في "ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربي" (ص ٤٤).

یہ روایت بھی باطل ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں علی بن موسیٰ سے روایت کرنے والا داود بن سلیمان غازی کذاب اور واضع الحدیث ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "داود بن سليمان الجرجاني الغازي عن علي بن موسى الرضا وغيره، كذبه يحيى بن معين، ولم يعرفه أبو حاتم، وبكل حال فهو شيخ كذاب، له نسخة موضوعة على الرضا". (ميزان الاعتدال ۲/۱۹۸) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فتاویٰ دار العلوم زکریا (۱/۱۳۴-۱۳۶)

(۱) قال الذهبي: "مسند عائشة يبلغ ألفين ومائتين وعشرة أحاديث، اتفق لها البخاري ومسلم على مائة وأربعة وسبعين حديثًا، وانفرد البخاري بأربعة وخمسين، وانفرد مسلم بتسعة وستين". (سير أعلام النبلاء ۲/۱۳۹)

آخر میں فرمایا: ''**وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام**''. (صحیح البخاري، رقم: ٣٤١١) ثرید ایسی غذا ہے جس میں قوت بھی ہے اور لذت بھی، سہل التناول اور قلیل المؤنۃ بھی ہے، اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں نرمی، حسن اخلاق، علم کی قوت اور کلام میں فصاحت و بلاغت ہے۔ واقعۂ افک میں آپ رضی اللہ عنہا کی بلاغت کا اظہار ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ محبوب تھیں، اور اس بات پر شکر اور تحدیث بالنعمت کے طور پر کہتی تھیں کہ جو خصوصیات مجھ میں ہیں کسی اور زوجہ میں نہیں، مثلاً:

(۱) حضرت جبرئیل علیہ السلام نے میری تصویر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لا کر دکھائی۔

(۲) سات سال کی عمر میں میرا نکاح ہوا۔

(۳) نو سال کی عمر میں میری رخصتی ہوئی۔

(۴) میرے علاوہ کسی باکرہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح نہیں ہوا۔

(۵) میرے لحاف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوا۔

(۶) میں سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب تھی۔

(۷) میری صفائی میں قرآن کریم کی آیات نازل ہوئیں۔

(۸) میں نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا؛ جبکہ ازواج مطہرات میں سے کسی اور نے حضرت جبریل علیہ السلام کو نہیں دیکھا۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال میری باری کے دن، میرے حجرے میں، میری گود میں ہوا۔

امام زرکشی نے اپنی کتاب ''الاجابہ'' میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی چالیس خصوصیات ذکر کی ہیں۔(۱)

اور جس روایت میں ''**فاطمة سيدة نساء أهل الجنة**'' (صحيح البخاري، باب مناقب فاطمة) آیا ہے اس سے امہات المؤمنین مستثنیٰ ہیں، اور یہ استثنیٰ ایسا ہی ہے جیسے دوسری حدیث میں ''**الحسنُ والحسينُ سيدا**

---

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا فرماتے ہیں: ''خِلالٌ لي تسعٌ لم تكن لأحد من النساء قبلي إلا ما آتى الله عز وجل مريم بنت عمران، والله ما أقول هذا إني أفخر على أحد من صواحباتي''، فقال لها عبد الله بن صفوان: وما هن يا أم المؤمنين؟ قالت: ''جاء الملك بصورتي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتزوجني رسول الله صلى الله عليه وأنا ابنة سبع سنين، وأُهدِيتُ إليه وأنا ابنة تسع سنين، وتزوجني بكرًا لم يكن في أحد من الناس، وكانت يأتيه الوحي وأنا وهو في لحاف واحد، وكنتُ من أحب الناس إليه، نزل فيَّ آيات من القرآن كادت الأمة تَهلِك فيه، ورأيتُ جبريل عليه الصلاة والسلام ولم يره أحد من نسائه غيري، وقُبِض في بيتي لم يلِه أحدٌ غير الملك إلا أنا''. (المستدرك على الصحيحين، رقم: ٦٧٣٠. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. وقال الشيخ محمد عوامة في تعليقاته على ''المصنف لابن أبي شيبة'': ''ومما يقوي الحديث ويصححه أن لكل واحدة من هذه الخلال شاهدًا أو أكثر، هذا وقد جمع الإمام الزركشي رحمه الله تعالى في أول كتابه ''الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة'' أربعين خصيصة لها رضي الله عنها''. (حاشية مصنف ابن أبي شيبة ١٧/٢١٨)

شبــاب أهــل الجنة ''. (سنن الترمذي، رقم:٣٧٦٨) آیا ہے؛ حالانکہ جنت میں سب نوجوان ہوں گے، تو کیا حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما خلفائے راشدین سے بھی افضل ہیں؟؛ بلکہ خلفائے راشدین وغیرہ مستثنیٰ ہیں، اسی طرح یہاں بھی امہات المؤمنین مستثنیٰ ہیں۔

بعض علما فرماتے ہیں: جو جوانی میں انتقال کر چکے ہیں ان کے سردار ہوں گے۔ بعض کہتے ہیں کہ: جوان سے مراد شرافت اور مروت والے ہیں۔

ابوالشکور سالمی نے ''التمہید'' میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی افضلیت کے قول کو اہل السنۃ والجماعۃ کا قول قرار دیا ہے اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی افضلیت کو شیعوں کا قول قرار دیا ہے؛ لیکن یہ زیادتی ہے؛ اس لیے کہ بعض اہل سنت حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی افضلیت کے قائل ہیں۔

دوسرا قول: حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا افضل ہیں۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت دو وجہ سے بیان کی جاتی ہے:

(۱) ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ''سيّدة نساء أهل الجنّة'' فرمایا۔

(۲) صحیح بخاری کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ''بضعة منّي'' فرمایا۔ (صحيح البخاري، رقم:٣٧٦٧)

جواب یہ ہے کہ نسب کے اعتبار سے فضیلت مسلّم ہے۔ بات کثرتِ ثواب اور رفعِ درجات کی فضیلت کی ہے۔

تیسرا قول: مساوات۔

چوتھا قول: توقف۔ مساوات کا قول توقف سے بہتر ہے۔[۱]

مصنف رحمہ اللہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ بعض وجوہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فضیلت حاصل ہے، مثلاً: علمی کمالات، روایاتِ حدیث کی کثرت اور دیگر فضائل۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نسب کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے اور یہ کہ آپ جنتی عورتوں کی سردار ہیں۔[۲]

---

(۱) قال في نثر اللآلي: "وقد حكى الشارح القدسي نقلاً عن شارح البخاري ذلك (أي رجحان عائشة رضي الله عنها على فاطمة رضي الله عنها في بعض الخصال) عن أكثر العلماء، ثم حكى عن بعض تفضيل فاطمة على عائشة، وعن بعض آخر أنه لا فضل لإحداهما على الأخرى.

قال: ومراده بهذا الثالث –والله أعلم– الوقف عن المفاضلة لا القول بتساويهما في الفضيلة كما توهمه العبارة إذ لم يرد بذلك نص ولم أقف له على سلف فيه، ثم قال: والوقف هو المذهب الأسلم، وهو ما مال إليه القاضي أبو جعفر الأستروشني من الحنفية، وبعض الشافعية''. (نثر اللآلي، ص ١٣٤)

(۲) ملاعلی قاریؒ لکھتے ہیں: '' ثم اعلم أن المصنف أراد أنه لم يرد نص بتفضيل عائشة على فاطمة، وإنما ورد رجحانها عليها من جهة كثرة الرواية والدراية، أو من حيثية كونها في الآخرة مع النبي صلى الله عليه وسلم في الدرجة العالية، وفاطمة =

اشکال: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا: ”هي أفضل بناتي أصيبتْ فِيَّ“. وفي بعض الروايات ”هي خير بناتي...“.(۱)

جواب: اس لحاظ سے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو فضیلت حاصل ہے کہ انھوں نے ہجرت کی شدید مشقتیں برداشت کیں۔

افضل اور خیر میں فرق:

افضل وہ ہے جس کی بہتری اور افضلیت لازمی ہو، دوسروں تک متعدی نہ ہو۔ اور خیر میں بہتری متعدی الی الغیر ہوتی ہے۔

بعض نے کہا جب تک زینب رضی اللہ عنہا زندہ تھیں وہ افضل تھیں، ان کی وفات کے بعد حضرت فاطمہ

= مع عليٍّ رضي الله عنهما، فشتان ما بينهما، وهذا لا ينافي ما نقل عن الإمام مالك من أن فاطمة بضعة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا أفضل على بضعة منه أحدًا، فإنه من هذه الحيثية ليس يخالفه أحد في هذه القضية“. (ضوء المعالي، ص ١٣١)

وقال في نشر اللآلي: ”وأقول: لا مانع من أن يكون معنى قول الناظم (في بعض الخصال) من أن عائشة أفضل من فاطمة رضي الله عنهما من حيث العلم، وأن فاطمة أفضل من عائشة من حيث البضعة، ولو جعل هذا محل الأقوال لانتفى الخلاف“. (نشر اللآلي، ص ١٣٦. ومثله في الكوكب الدري ٣/٢١)

وقال الملا علي القاري في جمع الوسائل: ”والحاصل أن الحيثيات مختلفة، والروايات متعارضة، والمسألة ظنية، والتوقف لا ضرر فيها قطعًا، فالتسليم أسلم، والله أعلم“. (جمع الوسائل ١/٢٢٠)

وقال ابن قيم: ”الخلاف في كون عائشة أفضل من فاطمة، أو فاطمة أفضل إذا حرر محل التفضيل صار وفاقًا، فالتفضيل بدون التفصيل لا يستقيم، فإن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله عز وجل، فذلك أمر لا يطلع عليه إلا بالنص؛ فالتفضيل بدون التفصيل لا يستقيم، فإن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله عز وجل، فذلك أمر لا يطلع عليه إلا بالنص؛ لأنه بحسب تفاضل القلوب لا بمجرد أعمال الجوارح، وكم من عاملين أحدهما أكثر عملا بجوارحه والآخر أرفع درجة منه في الجنة. وإن أريد بالتفضيل التفضل بالعلم فلا ريب أن عائشة أعلم وأنفع للأمة وأدت إلى الأمة من العلم ما لم يؤد غيرها واحتاج إليها خواص الأمة وعامتها. وإن أريد بالتفضيل شرف الأصل وجلالة النسب فلا ريب أن فاطمة أفضل، فإنها بضعة من النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك اختصاص لم يشركها فيها غير إخواتها، وإن أريد السيادة ففاطمة سيدة نساء الأمة، وإذا ثبتت وجوه التفضيل وموارد الفضل وأسبابه صار الكلام بعلم وعدل“. (بدائع الفوائد ٢/١١٠١)

(۱) أخرجه البزار في مسند عائشة رضي الله عنها، رقم: ٩٣. والطحاوي في شرح مشكل الآثار، رقم: ١٤٢. والحاكم في المستدرك، رقم: ٢٨١٢، و٦٨٣٦ كلهم بلفظ ”أفضل بناتي...“. وقال الحاكم: ”صحيح على شرط الشيخين“. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/٢١٣): ”رجال البزار رجال الصحيح“. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٢/٤٣١/١٠٥١) بلفظ ”خير بناتي“.

رضی اللہ عنہا افضل قرار پائیں۔(۱)

یہ بھی ممکن ہے کہ سیادت ایک کے پاس ہو اور افضلیت دوسرے کے پاس ہو، جیسے سیادت اور امارت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس تھی، اور فضیلت میں حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما فوقیت رکھتے تھے۔

سیادۃ النساء کی حکمت:

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے عورتوں کی سیادت کی حکمت یہ ہوگی کہ خواتین مصیبت سے بہت متاثر ہوتی ہیں، پھر سید العالمین کی وفات سے لاڈلی بیٹی کا متاثر ہونا ظاہر ہے، اور احادیث میں ان کے غم سے متاثر ہونے کا ذکر بھی ہے؛ یہاں تک کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نوجوانی کے عالم میں اس غم کی تاب نہ لاکر واصل بحق ہوگئیں، تو سید العالمین کی وفات کی مصیبت برداشت کرنے پر ان کو خواتین کی سیادت کا سرٹیفکٹ مل گیا۔ جیسے حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حکومت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حوالے کی تو رہبر ومقتدی بننے کی قربانی دے کر وہ سید شباب اہل الجنۃ بن گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو جب کوفہ کے شیعوں کی غداری کا پتا چلا تو شام کا راستہ لیا اور یزید کے ہاتھ پر بیعت کا ارادہ کیا اور سیادت کی قربانی دی؛ یہاں تک کہ جان کی قربانی دی تو وہ بھی سید شباب اہل الجنۃ بن گئے۔ **قال علیہ الصلاۃ والسلام: "الحسنُ والحسينُ سيدا شباب أهل الجنة".** (سنن الترمذي، رقم:٣٧٦٨)

---

(۱) قال الحافظ ابن حجر: "وأما ما أخرجه الطحاوي وغيره من حديث عائشة في قصة مجيئ زيد بن حارثة بزينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة، وفي آخره قال النبي صلى الله عليه وسلم: "هي أفضل بناتي أصيبت فيَّ" فقد أجاب عنه بعض الأئمة بتقدير ثبوته بأن ذلك كان متقدمًا، ثم وهب اللّٰهُ لفاطمة من الأحوال السنية والكمال ما لم يشركها أحد من نساء هذه الأمة مطلقًا. والله أعلم". (فتح الباري ١٠٥/٧)

اس کے بعد صفحہ ۱۰۹ پر لکھا ہے: "ذكر الرافعي أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أفضل نساء هذه الأمة، فإن استثنيتَ فاطمةَ لكونها بضعةً فأخواتها شاركنها. وقد أخرج الطحاوي والحاكم بسند جيد عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلمقال في حقِّ زينب ابنته لما أُوذِيت عند خروجها من مكة: "هي أفضل بناتي". (فتح الباري ١٠٩/٧)

وقال السهيلي: "وقد تكلم الناس في المعنى الذي سادت به فاطمة غيرها دون أخواتها، فقيل: إنها ولدت سيد هذه الأمة، وهو الحسن الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "إن ابني هذا سيد" وهو خليفة، بعلُها خليفةٌ أيضًا، وأحسن من هذا القول قول من قال: سادت أخواتها وأمها لأنهن متن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فكن في صحيفته، ومات أبوها وهو سيد العالمين، فكان رزؤه في صحيفتها وميزانها". (الروض الأنف ٢٧٩/٢)

وقال يوسف بن موسى الملَطي: "وأما تفضيل زينب على سائر بناته فإن ذلك كان ولا ابنة له يومئذ تستحق الفضيلة غيرها لما كانت عليه من الإيمان والاتباع ولما نزل في بدنها من أجله، ثم بعد ما أقر الله تعالى عينه بفاطمة من توفيقه إياها للأعمال الزاكية، وما وهب لها من الولد الذين صاروا له ولدًا وغير ذلك مما لم يشركها فيه أحد من بناته سواها، وكانت في وقت استحقاق زينب الفضيلة صغيرة ممن لا يجري لها ثواب بطاعتها ولا عقاب بخلافها ثم بلغت بعد وسادت بما فضله الله أفضل من زينب". (المعتصر من المختصر من مشكل الآثار ٢٤٦/٢).

ایک اور تطبیق یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا علماً وحُبّاً افضل ہیں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور جمیع بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم نسباً افضل ہیں۔ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عوناً للإسلام، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلّی، تشفی، دلاسہ اور خیر خواہی کے سبب افضل ہیں؛ جبکہ امم سابقہ میں حضرت مریم کی فضیلت مسلّم ہے۔[1]

حدیث حوأب اور واقعہ جمل:

بعض حضرات حدیث حوأب کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے موقف کو غلط اور باطل کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کو تنبیہ فرمائی تھی کہ ''تمھارا کیا حال ہوگا جب حوأب کے کتے تم پر بھونکیں گے''۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس پانی کے پاس پہنچیں اور کتے بھونکنے لگے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے وہاں سے واپسی کا ارادہ فرمایا اور بصرہ کے سفر کو ملتوی کرنا چاہا؛ لیکن حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما نے ان کو سمجھایا کہ آپ تو مسلمانوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کے لیے جارہی ہیں۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آگے بڑھ گئیں۔ اب ہم اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان روایات کا ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد اس کی توجیہ ناظرین کی خدمت میں پیش کریں گے۔

قیس بن ابی حازم کہتے ہیں: **''لما أقبلت عائشة بلغت مياه بني عامر ليلًا نبحت الكلاب، قالت: أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوأب، قالت: ما أظُنُّني إلا أني راجعة، فقال بعض من كان معها: بل تقدمين فيراك المسلمون فيصلح الله عز وجل ذات بينهم، قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا ذات يوم: ''كيف بإحداكن تنبح عليها كلاب الحوأب''.** (مسند أحمد، رقم: ٢٤٢٥٤. مسند إسحاق بن راهويه، رقم: ١٥٦٩. مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٢٨٩٢٦. صحيح ابن حبان، رقم: ٦٧٣٢. مسند أبي يعلى، رقم: ٤٨٦٨. المستدرك للحاكم ١٢٠/٣. وسكت عنه الذهبي)

پھر مسند احمد (رقم: ۲۴۶۴۵) میں ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے آپ سے کہا ...اور مصنف ابن ابی شیبہ

---

(۱) قال الحافظ ابن حجر: وأما ما امتازت به عائشة من فضل العلم فإن لخديجة ما يقابله وهي أنها أول من أجاب إلى الأسلام ودعا إليه وأعان على ثبوته بالنفس والمال والتوجه التام، فلها مثل أجر من جاء بعدها ولا يقدر قدر ذلك إلا الله''. (فتح الباري ١٠٩/٧)

وقال ابن قيم: ''ومنها: أنه (أي ابن تيمية) سئل عن خديجة وعائشة أمي المؤمنين أيهما أفضل؟ فأجاب بأن سبق خديجة وتأثيرها في أول الإسلام ونصرها وقيامها في الدين لم تشركها فيها عائشة ولا غيرها من أمهات المؤمنين، وتأثير عائشة في آخر الإسلام وحمل الدين وتبليغه إلى الأمة وإدراكها من العلم ما لم تشركها فيه خديجة ولا غيرها مما تميزت به عن غيرها، فتأمل هذا الجواب الذي إذا أجبت بغيره من التفضيل مطلقًا لم تتخلص من المعارضة''. (بدائع الفوائد ١٠٠٤/٢. مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتح الباري ١٣٩/٧. مرقاة المفاتيح ٣٢/١١-٣٣. لامع الدراري ٩٥/٣. ضوء المعالي، ص ١٣١. سبل الهدى والرشاد ١٦١/١١-١٦٢. رد المحتار ٩٣/٣.

(رقم:۲۸۹۲۶) میں ہے کہ حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما دونوں حضرات نے کہا کہ آپ کیوں واپس جارہی ہیں؟ آپ کے ذریعے اللہ تعالی مسلمانوں میں صلح کی راہ ہموار فرمائیں گے؛ **"فقال لها طلحة والزبير: مهلا رحمك الله، بل تقدمين فيراك المسلمون فيصلح الله ذات بينهم"**.

اس روایت کے راوی ثقہ ہیں، ہاں اس کی سند میں قیس بن ابی حازم ہیں جن کو ذہبی نے میزان (۳۹۲/۳) میں ثقۃ حجۃ کہا اور یحیٰ بن سعید نے منکر الحدیث کہا اور یحیٰ نے کلاب الحوأب کی حدیث ان کے مناکیر میں ذکر کیا۔کما فی میزان الاعتدال، وکذا فی تہذیب التہذیب (۳۴۷/۸)۔پھر ذہبی نے ان کے منکر الحدیث ہونے کی تردید کی اور منکر الحدیث کے معنی بعض روایات میں متفرد ہونا لیے ہیں؛ لیکن یہ تسلیم کیا ہے کہ سوسال سے متجاوز ہونے کی وجہ سے ان کا حافظہ متغیر ہو چکا تھا۔

حافظ نے فتح الباری (۶۹/۱۳) میں، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴۷۴/۷) میں، شیخ احمد شاکر اور شیخ شعیب ارناؤط نے مسند احمد کی تعلیقات میں اور شیخ عوامہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی تعلیقات میں اس روایت کی سند کو صحیح کہا۔ہاں حافظ مزی نے تہذیب الکمال (۱۵/۲۴) میں اسماعیل بن ابی خالد سے نقل کیا **"كبر قيس بن أبي حازم حتى جاوز المئة بسنين كثيرة حتى خرف وذهب عقله، فاشتروا له جارية سوداء أعجمية، وجعل في عنقها قلائد من عهن وودع وأجراس من نحاس، فجعلت معه في منزله وأغلق عليه باب، قال: فكنا نطلع عليه من وراء الباب وهو معها، قال: فيأخذ تلك القلائد فيحركها بيده ويعجب منها، ويضحك في وجهها"**.

خلاصہ یہ ہے کہ قیس کی عمر سوسال سے بہت متجاوز ہو چکی تھی، ہوش وحواس کھو چکے تھے، ان کے لیے ایک افریقی باندی خریدی گئی تھی اور اس کے گلے میں ہار، اون اور گھنٹی وغیرہ ڈالی گئی تھی اور قیس کے ساتھ رکھی گئی تھی۔ہم دروازے کے باہر سے دیکھتے تھے کہ قیس گھنٹی اور اون کو ہلاتے رہتے تھے اور ہنستے رہتے تھے۔

نیز ابوالیسر ابن عابدین نے اغالیط المورخین میں لکھا ہے کہ یہ پیش گوئی ام زمل سلمی بنت مالک کے بارے میں ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی معتقہ تھی۔یعنی ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور انھیں **"إن إحداكن تستنبح عليها كلاب الحوأب"**. کی خبر دی۔پھر ام زمل مرتد ہوئی اور مسلمانوں کے مقابلے میں لشکر کشی کی اور مقام حوأب پر حضرت خالد کے لشکر کی سربراہی میں قتل ہوئی۔ (أغاليط المؤرخين، ص ۱۶۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (رقم: ۳۸۹۴۰)، مسند بزار (رقم: ۴۷۷۷) اور مشکل الآثار للطحاوی (رقم: ۵۶۷۱) پر ابن عباس سے یہ الفاظ مروی ہیں: **"ليت شعري أيتكن صاحبة الجمل الأدبب، تخرج فينبحها كلاب حوأب، فيقتل عن يمينها وعن يسارها قتلا كثيرا، ثم تنجو بعدما كادت"**. **واللفظ**

للبزار.

والجمل الأدبب كثير وبر الوجه، ولم تدغم الباء في الباء لرعاية الحوأب. (النهاية في غريب الحديث ۲/۲۰۳)

وإسناده صحيح، وفيه عصام بن قدامة، قال ابن معين: صالح. وقال أبو زرعة وأبوحاتم: لا بأس به. وقال أبو داود: ليس به بأس. وقال النسائي: ثقة. كذا في التهذيب(۷/۱۷٦) ہاں ابوحاتم اورابوزرعہ نے اس روایت کوعصام بن قدامہ کی وجہ سے منکر کہا۔ انظر: العلل لابن أبي حاتم ۲/٤۲٦.

مصنف عبد الرزاق (رقم:۲۰۷۵۳) میں یہ روایت طاؤس بن کیسان سے مروی ہے؛لیکن یہ روایت مرسل ہے۔

یہ روایت خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے طبرانی کی اوسط میں سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے۔(المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٦٢٧٢. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (۸/٥۱۲): رجاله وثقوا، وفي بعضهم ضعف).

نیز اس پیش گوئی کی تائید ام سلمہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے؛ قالت: ذكر النبي صلى الله عليه وسلم خروج بعض أمهات المؤمنين فضحكت عائشة، فقال: "انظري ياحميراء! أن لا تكوني أنت"، ثم التفت إلى عليٍّ فقال: "إن وليت من أمرها شيئا فارفق بها". (رواه الحاكم (۳/۱۱۹) والبيهقي في دلائل النبوة (٦/٤۱۱. وفي إسناده عبد الجبار وثقه أحمد وابن معين وأبوحاتم وأبو داود، كما في تحرير تقريب التهذيب)

اس کی تائید مسند احمد (رقم:۲۷۱۹۸)، مسند البزار (رقم:۳۸۸۱) اور طبرانی کی معجم کبیر (رقم:۹۹۵) کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے۔ "عن أبي رافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعلي بن أبي طالب: "أنه سيكون بينك وبين عائشة أمر" قال: أنا يا رسول الله! قال: "نعم"، قال: فأنا أشقاهم يا رسول اللّٰه! قال: "لا، ولكن إذا كان كذلك فارددها إلى مأمنها". ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/۴۷۴) میں لکھا ہے: رجاله ثقات.

سابقہ روایات سے معلوم ہوا کہ کتب حدیث کی روشنی میں ماء الحوأب کی پیشین گوئی ثابت ہے؛لیکن اس واقعے میں ایک افسوسناک اور دردانگیز واقعہ کے وقوع پذیر ہونے کی طرف اشارہ ہے اور اس کی خبر ہے اور واقعہ جمل کی درد بھری ہوئی داستان ہونے میں کیا شک ہے؟ جبکہ یہ واقعہ قاتلین عثمان کی جماعت کی شرارت اور فریب کاری کا نتیجہ تھا؛ ورنہ فریقین صلح کرنے پر بالکل تیار تھے۔

اس خبر میں حضرت عائشہ کے موقف کے باطل اور حضرت علی کے موقف کے حق اور صحیح ہونے کی طرف اشارہ نہیں، ہاں حضرت علی کے غلبہ کی طرف اشارہ "**إن وليت من أمرها شيئا فارفق بها**" میں موجود ہے۔ اور لشکر علی کا غلبہ اس لیے ہوا کہ حضرت طلحہ اور زبیر تو قتال چاہتے نہیں تھے، اس لیے مغلوب ہو گئے۔ بلکہ مسند احمد اور مسند بزار کی روایت میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے علی! آپ کے اور حضرت عائشہ کے درمیان تلخی یا جنگ ہونے والی ہے، اور حضرت علی نے کہا: میں تو بہت بد بخت ہوں گا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا کہ آپ حق پر اور عائشہ بد بخت ہوں گی؛ بلکہ یہ فرمایا کہ آپ اشقی نہیں، ہاں عائشہ کو اپنے مسکن پہنچائیں اور ان کے ساتھ نرمی کریں۔

بعض روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت کا تذکرہ بھی ہے کہ انھوں نے فرمایا: کاش حارث بن ہشام کی طرح میرے دس بچے مرجاتے؛ مگر میں اس راہ پر نہ چلتی۔"...**أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم عن عائشة قالت: وددتُ أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سرت**". (دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤١١)

لیکن تحفۃ التحصیل میں ابوزرعہ نے لکھا ہے کہ اس میں **أبو معاويه عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس** صحیح نہیں؛ بلکہ **إسماعيل عن رجل آخر غير قيس** ہے۔ (تحفة التحصيل لأبي زرعة، ص٢٨. وكذا في سؤالات ابن الجنيد، ص٤٢٨) اور رجل آخر مجہول ہے۔

بفرض صحت جس واقعہ میں امت کے ہزاروں ہیرے خاکستر ہو جائیں اس پر افسوس معقول ہے اور اس قسم کی ندامت حضرت علی سے بھی مروی ہے۔ حضرت حسن حضرت علی سے راوی ہیں: "**يا ليت أمي لم تلدني وليت إني مت قبل اليوم**". (التاريخ الكبير للإمام البخاري ٦/٣٨٤)

اور سلیمان بن مہران حضرت علی سے بالواسطہ یہ مقولہ نقل کرتے ہیں: "**لو علمتُ أن الأمر يكون هكذا ما خرجتُ، اذهب يا أبا موسى فاحكم ولو حزَّ عنقي**". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٩٠٠٧)

بعض روایات میں مذکور ہے کہ جب حضرت عائشہ نے کتوں کے بھونکنے کے بعد واپسی کا ارادہ کیا تو عبداللہ بن زبیر نے ان سے کہا یہ جھوٹی بات ہے یہ ماء الحوأب نہیں؛ لیکن یہ روایت صحیح نہیں اس میں زہری کہتے ہیں: "**فزعم أنه قال**". یہ افواہ پھیلی کہ ابن زبیر نے یہ کہا۔ انظر: تاریخ الطبری (۵/۱۷۸-۱۷۹) اور اس میں زہری کی **بلغني** کا ذکر ہے۔ زہری نے کسی ثقہ راوی سے روایت کا ذکر نہیں کیا۔

روافض کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر برتن توڑنے والی روایت سے اشکال اور اس کا جواب:

اشکال:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر تشریف فرما تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کھانا تیار کیا تھا، اتنے میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے گھر سے کھانا لائیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہنے پر ان کی باندی نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے ہاتھ کو دھکا دیا اور برتن ٹوٹ گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹوٹا ہوا برتن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر رکھ چھوڑا اور اس کے بدلے میں صحیح سالم برتن حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر بھیج دیا۔ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔ (سنن ابن ماجه، رقم: ۲۳۳۳، باب الحكم فيمن كسر شيئًا)

روافض اس واقعہ کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اخلاق پر دھبہ تصور کرتے ہیں اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر بداخلاقی کا الزام لگاتے ہیں۔

جواب:

۱- یہ روایت صحیح بخاری (رقم: ۲۴۸۱) باب إذا كسر قصعة أو شيئًا لغيره میں مذکور ہے۔ اس میں پلیٹ توڑنے والی کا نام مذکور نہیں؛ بلکہ ازواج مطہرات میں سے ایک کا ذکر ہے۔ صحیح بخاری میں "إحدى أمهات المؤمنين" آیا ہے۔ سنن ابن ماجہ میں برتن توڑنے کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی گئی ہے؛ لیکن اس کی سند میں رجل من بني سُواءة مجہول ہے؛ البتہ اس پر دوسرا اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نہ سہی دوسری زوجہ پاک کی بھی اس طرح کی حرکت قابل اشکال ہے۔

۲- جب سید المرسلین امام النبیین رحمۃ للعالمین کے سامنے یہ واقعہ پیش آیا اور انھوں نے کچھ نہیں فرمایا اور توڑنے والی کو معاف فرمایا تو امت کو کیا حق ہے کہ اس واقعہ سے ازواج مطہرات پر طعنہ زنی کرے۔ شریعت کے احکام و اسرار کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور مخلوق میں سے سب سے زیادہ غیرت والے بھی وہی ہیں۔

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب کے محبوب تھے۔ ازواج مطہرات بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے پناہ محبت رکھتی تھیں اور اپنی باری کا انتظار فرماتی تھیں اور کھانے کے وقت اگر گھر میں کچھ موجود ہوتا تھا تو اس کو تیار کر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کرتی تھیں۔ اب عین کھانے کے وقت جب دوسری زوجہ محترمہ نے کچھ کھانا تیار کر کے بھیجا تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود زوجہ نے اپنے حق میں

مداخلت تصور فرمایا اور جوشِ محبت میں ہاتھ سے مداخلت کرکے دوسری زوجہ کی مداخلت کا ازالہ کیا جیسے کوئی کسی خاص مہمان کے لیے کھانا تیار کرے اور باہر سے کوئی اور آدمی مہمان کے سامنے اپنا کھانا لاکر رکھ دے اور میزبان کا کھانا رہ جائے تو میزبان کو اس سے تکلیف ہوگی۔

یا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جوشِ دعوتِ توحید میں حضرت ہارون علیہ السلام کی داڑھی پکڑ لی کہ انھوں نے قوم کو سختی سے کیوں منع نہیں کیا۔

حدیث میں آتا ہے کہ توبہ سے اللہ تعالیٰ اتنا خوش ہوتے ہیں جیسے جنگل میں کسی کے پاس سواری ہو، اس پر خورد ونوش کا پورا سامان ہو، سواری بھاگ جائے، یہ آدمی سواری کو نہ پائے، بھوک و پیاس کی وجہ سے موت کی تیاری میں لگ جائے اور سو جائے، اتنے میں اچانک جب یہ اٹھ جائے تو سواری کو اپنے پاس پاکر خوشی کے جوش میں یہ کہے: ''یا اللہ میں آپ کا رب اور آپ میرے بندے''۔(صحيح مسلم، رقم: ۲۷٤۷) تو جوش کی وجہ سے یہ کلمات معاف ہیں۔

اسی طرح یہاں بھی جوشِ محبت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جوشِ ایمانی کی وجہ سے صلح حدیبیہ کے موقع پر فرمایا: یا رسول اللہ! ہم حق پر اور کفار باطل پر ہیں، پھر ہم ذلت والی صلح کو کیوں برداشت کریں۔(صحيح البخاري، رقم: ۲۷۳۱)؛ حالانکہ وہ صلح درحقیقت فتوحات کا دروازہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہیں ڈانٹا۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عبد اللہ بن ابی بن سلول کی جنازہ کی امامت کے لیے کھڑے ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ جوشِ ایمانی کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑے ہوگئے اور بار بار آپ کو اس منافق کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روکتے رہے اور اس کی خباثتیں یاد دلاتے رہے۔(صحيح ابن حبان، رقم: ۳۱۷٦)؛ لیکن چونکہ قوتِ ایمانی کارفرما تھی؛ اس لیے قابلِ ملامت نہیں ٹھہرے۔ بعد میں ان کی رائے کے مطابق آیت کریمہ اتری۔

احادیث میں اس کی بے شمار مثالیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شادی و رخصتی کے وقت عمر کتنی تھی؟:

کچھ عرصہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر کے بارے میں پرویزی مزاج لوگوں نے اور بعض علما نے لاشعوری طور پر بحث و مباحثہ کا بازار گرم کیا ہوا ہے۔ متعدد صحیح احادیث کی روشنی میں ان کی عمر نکاح کے وقت چھ سال اور رخصتی کے وقت ۹ سال تھی۔ یہ صحیح واقعہ روشن خیال لوگوں کو ہضم نہیں ہوتا تو اس کی مختلف تاویلات وتشریحات کرتے رہتے ہیں۔ ہم پہلے نہایت اختصار کے ساتھ وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس سے ان کی عمر

بوقت نکاح چھ سال اور بوقت رخصتی ۹ سال ثابت ہوتی ہے، پھر اس پر معترضین کے اہم اشکالات میں سے ایک اشکال اور اس کے جوابات عرض کریں گے۔

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وادخلت عليه وهي بنت تسع سنين، ومكثت عنده تسع سنين. (صحيح البخاري، رقم: ۵۱۳۳. صحيح مسلم، رقم: ۳۵٤۵. سنن ابن ماجه، رقم: ۱۸۷٦. السنن الكبرى للنسائي، رقم: ۵۳٤۵) اس کے علاوہ یہ حدیث مسند ابی یعلی، المعجم الأوسط، مسند احمد، سنن کبری للبیہقي، سنن سعید بن منصور، مسند حمیدی، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

یہ پکی بات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ چھ سال کی عمر میں نکاح فرمایا اور رخصتی کے وقت ان کی عمر ۹ سال تھی، اور ۹ سال شادی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ بوقت نکاح چھ سال کی عمر تھی، اور تنہائی کے وقت ۹ سال تھی۔

اس روایت کو پرویزی مزاج لوگ عقل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یہ عقل نہیں مانتی کہ ۹ سال کی بچی کے ساتھ ہم بستری کرلی جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں رخصتی یا تنہائی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچانے کا ذکر ہے، ہم بستری کا ذکر نہیں؛ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر امت کی خواتین کے لیے ایک دینی جامعہ تھا؛ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی لڑکی کی ضرورت تھی جو ذہین، ہوشیار، حاضر باش اور حفظ و یادداشت میں ممتاز ہو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ صفات مکمل طور پر موجود تھیں اور یہ حاضر باشی نکاح کے بغیر سرانجام نہیں ہوسکتی تھی؛ اس لیے آپ نے ان سے کم عمری میں نکاح اور کم عمری میں تنہائی فرمائی؛ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ سے زیادہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنا چاہتے تھے؛ تاکہ افادہ اور استفادہ کا سلسلہ چلتا رہے اور اسی لیے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ فرمادی تھی۔ مرض وفات میں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنے کی تمنا کرتے رہے؛ یہاں تک کہ آپ کی وفات بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر ہوئی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے مقصد کی خوب لاج رکھی؛ چنانچہ وہ مکثرین صحابہ جن سے ایک ہزار سے اوپر احادیث مروی ہوں وہ سات ہیں ان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا چوتھا نمبر ہے: ۱-حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ۵۳۷۴۔ ۲-حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ۲٦۳۰۔ ۳-حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ۲۲۸٦۔ ۴-حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰۔ ۵-حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ۱٦٦۰۔ ٦-حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ۱۵۴۰۔ ۷-حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے ۱۱۷۰/احادیث مروی ہیں۔

ہم کو کوئی ایسی روایت معلوم نہیں جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ رخصتی کی رات ہم بستری کا ذکر ہو؛ ہاں یہ ثابت ہے کہ وہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کی امین رہیں اور صحابہ کرام مشکلات میں انہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔

معترضین حضرات کو ایک نکتہ سمجھنا چاہئے ، وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت کے لیے رہبر ورہنما ہیں اور سب کے لیے آپ کی ذات اقدس میں بہترین نمونہ ہے ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) امت کا بہت بڑا طبقہ بالغ لڑکیوں اور بقول معترضین ۱۷ سالہ یا اس سے زیادہ عمر کی لڑکیوں سے نکاح اور شادی کرتا ہے اور اکثر لوگوں کا یہی معمول ہے؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر ازواج مطہرات میں اس طریقے پر عمل فرمایا۔ رسول اللہ صلی للہ علیہ وسلم کی مشہور ازواج مطہرات کو بندہ عاجز نے اس جملے میں ضبط کیا "صاح أخ عز جسم" ص۔صفیہ، ا۔ام حبیبہ، ح حفصہ، أ ام سلمہ، خ خدیجہ، ع۔ عائشہ، ز زینب بنت جحش، زینب بنت خزیمہ، ج۔جویریہ، س۔ سودہ، م میمونہ رضی اللہ عنہن ۔(ترجمہ: بھائی نے اعلان کیا کہ ازواج کے اجسام اور شخصیات عزیز ہیں۔)

آپ نے سب شادیاں سوائے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بالغات ؛ بلکہ شوہر دیدہ خواتین سے فرمائیں ۔اس پر امت کی اکثریت کا عمل درآمد ہے، اور ایک شادی نوعمر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمائی؛ تاکہ امت کے ایک چھوٹے طبقے کے لیے نمونہ بن جائیں؛ اس لیے کہ امت میں کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ نابالغ لڑکی رہ جاتی ہے، شادی کے بغیر اس کی عزت خطرے میں ہوتی ہے تو اس کی عزت کی حفاظت کے لیے شادی کی جاتی ہے، اور بعض دفعہ کسی خوبصورت بچی کے نکاح کے خواہشمند زیادہ ہوتے ہیں تو ایک کے ساتھ نکاح کی وجہ سے بقیہ کے جھگڑے سے خلاصی ہو جاتی ہے؛ اسی لیے قرآن کریم نے باقاعدہ نابالغ لڑکیوں کے نکاح کا ذکر فرمایا: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِسَاءِ كُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ (الطلاق: ٤)

ترجمہ: تمھاری عورتیں جو حیض سے ناامید ہو چکی ہیں اگر تم کو شبہ پڑ جائے تو ان کی عدت تین مہینہ ہے اور ان کی عدت بھی تین ماہ ہے جن کو ابھی تک حیض نہیں آیا۔

مفسرین نے اس کی تفسیر نابالغ لڑکیوں سے کی ہے۔

اشکال: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾. (النساء: ٦)

ترجمہ: یتیموں کو آزماؤ، یہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پس اگر تم ان میں ہوشیاری محسوس کرو

تو ان کا مال ان کو دیدو۔

اس آیت کریمہ میں نکاح سے مراد بلوغت ہے، معلوم ہوا کہ بلوغت نکاح کی عمر ہے اس سے پہلے نکاح کی عمر نہیں ہے۔

جواب: بلوغت کو نکاح اس لیے کہا گیا کہ نکاح کی لذت بلوغت کے ساتھ ہے۔ قطرۂ نطفہ کے اچھلنے سے لذت کی تکمیل ہے، تو پہلی آیت سے معلوم ہوا کہ نابالغہ کا نکاح ہوسکتا ہے اور دوسری آیت سے پتا چلا کہ نکاح کی لذت اور نکاح و جماع کے ثمرات کا حصول بلوغت کے ساتھ ہے۔ اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نو سال کی عمر مین رخصت اوخلوت کا ذکر ہے، ہم بستری کا ذکر نہیں۔

ہشام بن عروہ کا نکاح فاطمہ بنت منذر سے ہوا اور رخصتی کے وقت فاطمہ کی عمر ۹ سال تھی۔ (تاریخ بغداد ۱/۲۲۱) حضرت معاویہ کی بیٹی کا نکاح عبداللہ بن عامر سے ۹ سال کی عمر میں ہوا۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۷۰/۱۸۷)

اور اگر بالفرض ۹ سال کی عمر میں ہم بستری فرض کی جائے تو اللہ تعالی کی اس پھیلی ہوئی کائنات میں اس کی کئی نظائر موجود ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں ایک لڑکی ۱۹ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔ (المبسوط ۴/۲۶۷)

ایک لڑکی ۱۸ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔ نو سال کی عمر میں ایک لڑکی کو جنم دیا پھر ۹ سال میں اس کی لڑکی کی شادی ہوئی اور ایک لڑکی کو جنم دیا۔ (سنن دار قطنی، رقم: ۸۸۱)

امام شافعی نے فرمایا: میں نے دیکھا کہ ایک لڑکی ۲۱ سال میں نانی بن گئی۔ (فتح الباری ۵/۲۷۷)

دوسرا اعتراض:

معترضین کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ عمر کے راوی عروہ سے ہشام ہیں اور ہشام کی مدنی دور کی احادیث صحیح ہیں، عراقی دور کی روایات صحیح نہیں، ان میں خلط ملط ہو چکا ہے اور ان کا حافظہ عراق میں متغیر ہو چکا تھا۔

جواب: یہ سمجھ لیں کہ عائشہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت عروہ کے علاوہ اسود، جابر بن زید، قاسم بن محمد، یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب، ابن ابی ملیکہ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کرتے ہیں۔

پھر عروہ سے ہشام کے علاوہ عبداللہ بن عروہ، مسلم بن شہاب زہری، ابوالزناد راوی ہیں۔

پھر ہشام سے ابواسامہ، اسماعیل بن زکریا، عبدہ، عبدالرحمٰن، علی بن مسہر، سفیان، عبداللہ بن محمد بن یحییٰ، وہیب بن خالد، وکیع، ابومعاویہ اور حماد بن زید راوی ہیں۔

اس سے قطع نظر کہ ہشام پورے عراقی دور میں مختلط ہوئے تھے یا آخری دور میں ہوئے، بالفرض پورے

عراقی دور کو اختلاطی دور مان لیا جائے تو اس حدیث کے راوی عروہ سے صرف ہشام نہیں دیگر راوی بھی ہیں، اور ہشام سے مدنی راویوں نے بھی اس حدیث کو لیا، زہری مدنی ہیں، ابوالزناد، عبدالرحمٰن بن عبداللہ اور عبداللہ بن محمد بن یحییٰ مدنی ہیں۔ یہ تینوں حضرات ہشام سے راوی ہیں۔ نیز کوفی راوی کوفہ تک محدود نہیں تھے؛ بلکہ حجاز جا کر وہاں بھی علم حاصل کرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے عروہ کے علاوہ دیگر راویوں کی اسانید درج ذیل ہیں:

عائشہ

- ١-ابوعبیدہ، (الطبرانی فی الکبیر)،
- ٢-اسود، (احمد وابن ابی شیبہ)،
- ٣-ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، (النسائی)،
- ٤-جابر بن زید، (الربیع فی مسندہ)،
- ٥-عروہ، (بخاری ومسلم)،
- ٦-قاسم بن محمد، (طبرانی، واحمد)،
- ٧-یحییٰ بن عبدالرحمٰن، (ابویعلی)،
- ٨-ابن ابی ملیکہ، (اسحاق بن راہویہ)،
- ٩-عبدالملک بن عمیر (الطبرانی فی الکبیر)

عروہ

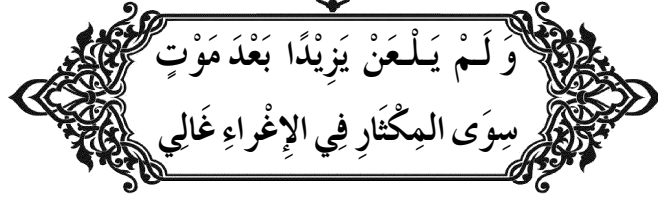
- ١-ابوالزناد عبداللہ المدنی، (الطبرانی فی الأوسط)،
- ٢-ابن شہاب الزہری المدنی، (مسلم)،
- ٣-ہشام بن عروہ، (بخاری ومسلم)،
- ٤-عبداللہ بن عروہ، (العجلی فی الثقات)

ہشام بن عروہ

- ١-ابواسامہ، (بخاری ومسلم)،
- ٢-اسماعیل، (سعید بن منصور)،
- ٣-عبدۃ، (مسلم)،
- ٤-عبدالرحمٰن، (طبرانی کبیر)،
- ٥-علی بن مسہر، (ابن ماجہ)،
- ٦-سفیان، (بخاری ومسلم)،
- ٧-عبداللہ بن محمد بن یحییٰ المدنی، (طبرانی کبیر واوسط)،
- ٨-وہیب بن خالد، (بخاری)،
- ٩-وکیع، (اسحاق بن راہویہ)
- ١٠-ابومعاویۃ، (نسائی)
- ١١-حماد بن زید (طبرانی، ابوعوانہ)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نو سال کی عمر میں رخصتی کے سلسلے میں مخالفین نے دوسرے اشکالات بھی کئے ہیں، جن کے تسلی بخش جوابات علمائے کرام نے دئے ہیں، ہم نے اختصار کا دامت تھامتے ہوئے بقیہ اشکالات وجوابات سے پہلو تہی کی۔

اس سلسلے میں صحیح روایات سے منہ موڑنے والوں میں سے حکیم نیاز احمد صاحب نے "تحقیق عمر عائشہ" نامی

کتاب لکھی۔ حبیب الرحمٰن کاندھلوی صاحب نے بھی ''تحقیق عمر عائشہ'' لکھی۔ حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ تعالی نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی فرمائی اور'' سیرت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا'' کے آخر میں معترضین کے بعض اعتراضات اور اعتراضات کے جوابات تحریر فرمائے۔ مولانا ظفر قادری صاحب نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے نکاح ورخصی کی عمر کے نام سے ۴۸ صفحات کا رسالہ لکھا اور حبیب الرحمٰن کاندھلوی صاحب کے اعتراضات کے جوابات دئے ہیں۔ ہم نے اہل حق ناظرین کو اس مسئلے کی طرف متوجہ کرانے کے لیے یہ چند سطور لکھیں۔

ترجمہ: یزید پر ان کی وفات کے بعد وہی شخص لعنت کرتا ہے جو بسیار گو اور یزید کے خلاف لوگوں کو ابھارنے میں حدود کو پھلانگنے والا ہو۔

بعد موت: زیادہ شناعت اور تقبیح کے لیے بیان ہوا کہ خصوصاً ان کی وفات کے بعد۔

مکثار: کثرت سے بکواس کرنے والا۔

إغراء: فساد۔ کسی کو کسی کے اوپر یا خلاف ابھارنا۔

غالي: غلو کرنے والا۔

یزید بن معاویہ بن ابی سفیان ۳۵ھ ہجری میں پیدا ہوئے، دمشق میں نشو ونما پائی، بچپن اپنے ماموں کے ساتھ بنو قزاعہ میں گزارا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مشورہ اور حالات کے پیش نظر ان کو اپنا جانشین مقرر فرمایا۔ تفصیل آگے آ ہی ہے۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح کرانے کے لیے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے دو آدمیوں کا انتخاب عمل میں آیا: ایک حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ دوسرے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ۔ یہ دونوں حضرات کافی دیر تک بات چیت کے باوجود کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکے، اور ایک روایت کے مطابق انھوں نے آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ برقرار رہیں؛ لیکن لڑائی بند ہو اور صلح میں شام اور اس کے آس پاس کے علاقے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو، اور حجاز اور اس کے اطراف حرمین، طائف اور کوفہ وغیرہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تحویل میں دے دئے گئے، اور آئندہ اکابر صحابہ کی شوریٰ فیصلہ کرے؛ لیکن اس کا موقع نہیں ملا۔ جس کی تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں گزر چکی ہے۔

یہ سنہ ۳۷ ہجری کا واقعہ ہے۔ پھر اس واقعۂ تحکیم کے بعد ایک قول کے مطابق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام سے بیعت خلافت لی۔ اور دوسرے قول کے مطابق سنہ ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد اہل شام نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔ (تاریخ خليفه بن خياط، ص ۱۹۲. التاريخ الإسلامي الوجيز، ص ۱۱۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے چھ ماہ تک خلافت کی، اور پھر انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلیفہ تسلیم کرلیا اور مدۃ العمر مقرر شدہ وظائف لیتے رہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ۶۰ھ ہجری میں وفات پا گئے اور اپنے بیٹے یزید کو خلافت کے لیے نامزد کر گئے۔

۶۰ھ ہجری میں یزید خلیفہ بنے۔ ان کی خلافت سے اختلاف کرنے والے تین صحابہ تھے:

۱- حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ۔

۲- حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما۔

لیکن علما کہتے ہیں کہ حضرت حسین نے بیعت سے انکار نہیں فرمایا؛ بلکہ یہ فرمایا کہ میں کل عام مجمع میں بیعت کروں گا، اور پھر بیعت لینے والے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مشغول رہے؛ اس لیے بیعت کا عمل نہیں ہوا، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ ابن جریر لکھتے ہیں: "**ودعاه إلى البيعة، فقال حسين: إنا لِلّٰه وإنا إليه راجعون! ورحم اللّٰه معاوية، وعظم لك الأجر! أما ما سألتني من البيعة فإنَّ مثلي لا يعطي بيعته سرًّا ولا أراك تجتزئ بها مني سرًّا دون أن نُظهِرها على رؤوس الناس علانيةً، قال: أجل، قال: فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فكان أمرًا واحدًا، فقال له الوليد، وكان يحب العافية: فانصرفْ على اسم اللّٰه حتى تأتينا مع جماعة الناس**". (تاريخ الطبري ۳۳۹/۵)

اس کا خلاصہ یہی ہے کہ میں بیعت کے لیے تیار ہوں؛ لیکن انفرادی بیعت نہیں کروں گا؛ بلکہ مجمع میں سب کے سامنے بیعت کروں گا؛ لیکن بوجوہ اس پر عمل نہیں ہوسکا۔ تاریخ طبری میں ہے: "**فتشاغلوا عن حسين بطلب عبد اللّٰه يومهم ذلك حتى أمسوا، ثم بعث الرجال إلى حسين عند المساء فقال: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوا عنه تلك الليلة، ولم يُلِحُّوا عليه، فخرج حسين من تحت ليلته**". (تاريخ الطبري ۳٤۱/۵)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے معاملے میں مشغولی کی وجہ سے بیعت نہیں ہوسکی اور جب شام کو ان سے رابطہ کیا گیا تو انھوں نے کہا: کل دیکھیں گے اور رات کو مکہ چلے گئے۔

۳- عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ۔ صحیح قول کے مطابق ان کا انتقال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات سے دو سال پہلے ہو چکا تھا۔ "**والصحيح أن عبد الرحمن كان قد توفي قبل موت معاوية بسنتين**". (البداية والنهاية ۱۱۵/۸)

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ ابتداءً حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا تھا؛لیکن بعد میں انھوں نے اختلاف کوترک کر دیا۔"ولما أخذت البيعة ليزيد في حياة معاوية كان الحسين ممن امتنع من مبايعته هو وابن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وابن عمر وابن عباس، ثم مات ابن أبي بكر وهو مصمم على ذلك، فلما مات معاوية سنة ستين بويع ليزيد، بايع ابن عمر وابن عباس، وصمم على المخالفة الحسين وابن الزبير". (البداية والنهاية ۱۵۱/۸)

ابن کثیر کی اس عبارت کا ماخذ تاریخ طبری کی وہ روایت ہے جس کی سند مجہول راوی کی وجہ سے نا قابل اعتبار ہے؛قال الطبري: " حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن عون، قال: حدثني رجل بنخلة، قال: بايع الناس ليزيد بن معاوية غير الحسين بن علي وابن عمر وابن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وابن عباس...". (تاريخ الطبري ۳۰۳/۵)

ابن کثیر کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد یزید کی بیعت سے انکار کرنے والے صرف دوصحابہ تھے،ایک حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرت حسین رضی اللہ عنہ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے نہ تو یزید کی مخالفت ثابت ہے اور نہ ہی بیعت سے انکار؛ بلکہ آپ نے مجمع عام میں بیعت کے لیے فرمایا اور آپ اپنے وعدے کے مطابق دوسرے روز مدینہ منورہ میں موجود بھی رہے؛لیکن بچند وجود آپ سے رسمی بیعت نہیں لی جاسکی اور آپ مکہ مکرمہ روانہ ہوگئے۔یہی وجہ ہے کہ مشہور مورخ ابن خلدون نے یزید کے مخالفین میں صرف عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کا نام لیا ہے؛"ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف". (تاريخ ابن خلدون ۲۶۳/۱)

استخلاف کی تاریخوں میں اختلاف ہے، ایک روایت میں ۵۶ھ ہے، کما فی "سیرت حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ" ص ۶۳۵۔اگر ایسا ہو تو عبدالرحمٰن بن ابی بکر مخالفین بیعت میں شامل نہیں ہوں گے؛اس لیے کہ ان کا انتقال ۵۳ھ میں ہوا۔تحریر تقریب التہذیب میں ہے: "ومات سنة ثلاث وخمسين في طريق مكة فجاءةً، وقيل بعد ذلك". (۳۰۹/۳)۔لیکن بخاری کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ حضرت مروان نے جب یزید کے لیے منبر پر بیعت کی درخواست کی تو عبدالرحمٰن بن ابی بکر نے ان کو ٹوکا تھا۔"عن يوسف بن ماهك قال: كان مروان على الحجاز استعمله معاوية فخطب، فجعل يذكر يزيد بن معاوية لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمٰن بن أبي بكر شيئًا، فقال: خذوه، فدخل بيت عائشة فلم يقدروا، فقال مروان: إن هذا الذي أنزل الله فيه ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا

أَتَعِدَانِنِي﴾ (الأحقاف:۱۷) فقالت عائشة من وراء الحجاب: ما أنزل الله فينا شيئاً من القرآن إلا أن الله أنزل عذري". (صحيح البخاري، رقم:۴۸۲۷)

اس روایت کو حاکم اور نسائی نے محمد بن زیاد کی سند سے کچھ اضافے کے ساتھ روایت کیا ہے، جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "كذب والله، ما هو به، وإن شئتُ أن أسمي الذي أنزِلتْ فيه لسمَّيتُه، ولكنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن أبا مروان، ومروان في صلبه، فمروان فضَضٌ من لعنة الله". (المستدرك للحاكم (۴۸۱/۴). السنن الكبرى للنسائي (رقم:۱۱۴۲۷)

بخاری کی روایت میں یوسف بن ماہک نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا ہے، ممکن ہے کہ انھوں نے اس واقعہ کو کسی سے سن کر روایت کیا ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور حاکم ونسائی کی سند منقطع ہے، محمد بن زیادہ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں۔ قال الذهبي: " قلت: فيه انقطاع محمد لم يسمع من عائشة".
(تعليق الذهبي على المستدرك للحاكم ۴۸۱/۴) نیز اس کا متن بھی منکر ہے؛ کیونکہ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی ایسے شخص پر لعنت کرنا جو ابھی پیدا بھی نہ ہوا ہو، بعید از عقل ہے۔

نیز مذکورہ آیت صحیح قول کے مطابق عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ ابن جوزیؒ اولاً لکھتے ہیں کہ یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی اور یہی جمہور مفسرین کی رائے ہیں۔ پھر اس قول کے بطلان کو بیان کرنے کے لیے زجاج کا قول نقل کرتے ہیں: " قال الزجاج: وقول من قال: إنها نزلت في عبد الرحمن، باطل بقوله: ﴿أُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾ فأَعلم الله أن هؤلاء لا يؤمنون، وعبد الرحمن مؤمن، والتفسير الصحيح أنها نزلت في الكافر العاق". (زاد المسير ۱۰۸/۴-۱۰۹)

اور یہی رائے ابومنصور ماتریدی کی بھی ہے کہ یہ آیت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ (تأويلات أهل السنة ۲۴۸/۹) اور اسی قول کو امام رازی، خازن، ابوالحسن واحدی، ابن عطیہ اندلسی، ابن کثیر، قاضی شوکانی، قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ نے بھی ترجیح دی ہے۔ (مفاتيح الغيب ۲۱/۲۸. لباب التأويل ۱۳۱/۴. الوسيط في تفسير القرآن المجيد ۱۰۸/۴. المحرر الوجيز ۳۰۷/۲. تفسير ابن كثير ۲۸۳/۷. فتح القدير ۲۵/۵. التفسير المظهري ۴۰۷/۸)

اور ماوردی نے اس آیت کے شان نزول سے متعلق تین اقوال ذکر کئے ہیں اور تیسرے قول کو ترجیح دی ہے: ۱- عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی۔ ۲- عبداللہ بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی۔ ۳- کفار کی ایک جماعت کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنھوں نے اپنے والدین سے اس طرح کی باتیں کہیں۔

مسئلہ استخلاف یزید:

سنہ ۵٦ ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو نائب اور ولی عہد نامزد کیا، ان کو خلیفہ نامزد کرنے کی درج ذیل وجوہات مورخین حضرات نے بیان فرمائی ہیں:

یزید کو نائب اور ولی عہد نامزد کرنے کی وجوہات:

۱-شام کافی مدت سے دار الخلافہ رہا اور ارباب حل وعقد اب شام میں رہتے تھے۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے وہاں کے ارباب شوری سے مشورہ کے بعد یزید کو نامزد کیا، اور اس سلسلے میں مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کا سفر بھی فرمایا۔ابن خلدون لکھتے ہیں: "**والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنّما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتّفاق أهوئهم باتّفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية**". (تاريخ ابن خلدون ۱/۲٦۳)

۲-بنوامیہ کافی عرصہ سے مختلف عہدوں پر کام کرتے رہے اور وہ کسی دوسرے شخص کو کرسی اقتدار پر پسند نہیں کرتے تھے۔ابن خلدون نے لکھا ہے:"**وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفًا من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم. فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه**". (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۵۷-۲۵۸)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "**وكان رأى معاوية في الخلافة تقديم الفاضل في القوة والرأي والمعرفة على الفاضل في السبق إلى الإسلام والدين والعبادة**". (فتح الباري ۷/۳۲٤)

۳-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سامنے خلافت میں نامزدگی کا طریقہ موجود تھا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نامزد کیا تھا؛ اس لیے انھوں نے بھی اپنے بیٹے کو نامزد کیا، اور نامزدگی کے لیے اہلیت ضروری ہے، اس میں رشتہ حائل نہیں ہونا چاہیے؛ بلکہ گھر کا آدمی رموز مملکت کو اچھی طرح جانتا ہے اور والد کی جانب سے سونپی ہوئی ذمہ داری کے نبھانے میں کوشاں رہتا ہے۔

علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ نصب خلافت کے لیے اسلام میں سب سے بہترین طریقہ نامزدگی ہی ہے؛ کیونکہ اس سے بہت ساری خرابیوں کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔

"**فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه، أولها وأفضلها وأصحها: أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره، إمّا بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته، إذ لا نصّ ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي**

بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع". (الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱٤۸/۳-۱٤۹)

ابن خلدون نے لکھا ہے: "ولا يتّهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه؛ لأنه مأمون على النظر لهم في حياته فأولى أن لا يحتمل فيها تبعة بعد مماته". (تاريخ ابن خلدون ۲٦۲/۱)

۴-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کے اختلاف وافتراق کا مشاہدہ کیا تھا؛ اس لیے ان کو خطرہ ہوا کہ اگر یزید کو میں نامزد نہ کروں تو امیدواروں کی کثرت اور قبائل کی رقابت اور فوجی کمانڈروں کی مختلف آراء کی وجہ سے امت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔

ابن خلدون نے لکھا ہے: "وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصًا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع". (تاريخ ابن خلدون ۲٦۲/۱)

وقال حميد بن عبد الرحمن دخلنا على يُسَير رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حين استخلف يزيد بن معاوية، فقال: أتقولون أن يزيد ليس بخير أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا أفقه فيها فقهًا، ولا أعظمِها فيها شرفًا؟ قلنا: نعم، قال: وأنا أقول ذلك، ولكن والله لئن تجمع أمة محمدٍ أحب إلي من أن تفترق...". (تاريخ خليفة بن خياط، ص۲۱۷. الطبقات الكبرى لابن سعد ٦۷/۷. وانظر: التاريخ الكبير للبخاري ٤۲۲/۸. الاستيعاب لابن عبد البر ۱٥۸٤/٤. تاريخ الإسلام للذهبي ۱٦۹/٤. واسم الصحابي في بعض الكتب "أُسير" وفي بعضها "بشير")

صحابی رسول یسیر فرماتے ہیں: لوگ کہتے ہیں کہ یزید امتِ محمدیہ میں نہ سب سے بہتر ہیں اور نہ سب سے بڑے عالم وفقیہ اور نہ ہی سب سے زیادہ عزت وشرف والے ہیں، اور میں بھی یہی کہتا ہوں؛ لیکن اللہ کی قسم! امت محمدیہ کا متحد ہونا اس کے متفرق ہونے سے زیادہ محبوب ہے۔

آپ یزید کی فقاہت وشرافت کے معترف ہیں اور امت کے اتحاد کی خاطر یزید کی خلافت آپ کو محبوب ہے؛ البتہ آپ یزید کو سب سے بڑا فقیہ اور سب سے زیادہ شرافت والا نہیں سمجھتے، اور اِس سے کس کو انکار ہوسکتا ہے؛ کیونکہ جس وقت یزید خلیفہ بنے اس وقت صحابہ بھی موجود تھے۔

مشہور مورخ علامہ محمد خضری فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یزید کو ولی عہد بنانا اصلاح امت کے لیے

ضروری اور ناگزیر تھا؛ تاکہ امت فتنہ وفساد اور خون خرابہ کا شکار ہونے سے بچ جائے؛ کیونکہ حلقہ انتخاب جس قدر وسیع ہوتا ہے اتنے ہی امیدوار بھی زیادہ ہوتے ہیں اور جہاں امیدواروں کی کثرت ہو وہاں اختلاف کا ہونا ایک لازمی امر ہے"۔ (محاضرات تاریخ الأمم الإسلامية، ص٤٤٧، البيعة ليزيد بولاية العهد)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "**قال (معاوية) لعبد الله بن عمر فيما خاطبه به: إنّي خِفت أن أذَر الرعية من بعدي كالغنم المطيرة ليس لها راع**"۔ (البداية والنهاية٨/٨٠)

۵- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ فکر بھی دامن گیر تھی کہ فتوحات کا سلسلہ اللہ تعالی کے فضل وکرم سے پھیلتا جارہا ہے اگر ہم شوری اور ہر علاقے کے لوگوں کی آراء اور صواب دید کو معلوم کرنے میں لگ جائیں تو ممکن ہے کہ آپس میں اختلافات پیدا ہوجائیں اور کہیں فتوحات کا پھیلا ہوا سلسلہ سکڑ نہ جائے۔(أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص٢٢٢-٢٢٥)

۶- یزید کی صلاحیت ماضی میں غزوہ قسطنطنیہ میں ظاہر ہوچکی تھی۔اس غزوہ میں یزید کے ماتحت جلیل القدر صحابہ شریک تھے،جن میں حضرت ابن عمر،حضرت ابوایوب انصاری،حضرت حسین وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل تھے۔

ابوالیسر ابن عابدین کی ایک طویل عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یزید نے اپنے والد کی وفات کے بعد زمام حکومت سنبھالا اور مسلمانوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی؛لیکن حضرت حسین اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے بیعت نہیں فرمائی اور بیعت سے چھپ گئے۔حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے سال ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کی طرف لوگوں کو مکہ مکرمہ میں دعوت دی۔یزید نے اپنے قائد لشکر مسلم بن عقبہ کو حکم دیا کہ مدینہ کے راستے مکہ چلے جائیں اور مقاتلین کے ساتھ ہی قتال کریں۔اہل مدینہ ان کے قتال کے لیے نکلے جس میں مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے،پھر مسلم مکہ کے راستے میں انتقال کرگئے اور حصین بن نمر سکونی ان کی جگہ امیر بن گئے۔انھوں نے مکہ کا محاصرہ کیا،اسی اثنا میں سنہ ۶۴ھ میں تین سال ۹ ماہ حکومت کرنے کے بعد ۳۹ سال کی عمر میں یزید کا انتقال ہوا،ان کے بعد معاویہ بن یزید خلیفہ بنے،لیکن ۴۰ دن کے بعد مستعفی ہوگئے اس کے بعد مروان بن حکم ۱۰ مہینے خلیفہ رہے ان کو بیوی نے زہر دیا اور ۸۳ سال کی عمر میں اس دنیا سے پردہ کرلیا ان کے بعد حکومت کی باگ ڈور عبدالملک بن مروان کے ہاتھ آئی۔(أغاليط المؤرخين، ص٩٨)

بعض صحابہ کرام کی بیعتِ یزید سے توقف یا اختلاف کی وجہ:

عبداللہ بن عباس،عبداللہ بن عمر،عبدالرحمن بن ابی بکر،عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات میں یزید کی بیعت نہیں فرمائی۔(تاريخ الطبري ٣٠٣/٥، وإسناده ضعيف) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یزید کی بیعت کرلی،اور عبدالرحمن

بن ابی بکر کا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات میں ہی انتقال ہوگیا۔ (البداية والنهاية ۸/۱۱۵ و ۱۵۱) اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے عام مجمع میں بیعت کا وعدہ فرمایا؛ لیکن بیعت لینے والے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مشغول رہے؛ اس لیے بیعت کا عمل نہیں ہوا، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ (تاريخ الطبري ۵/۳۳۹) ؛ البتہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اپنی رائے پر باقی رہے۔

اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ ان حضرات کے نزدیک بیٹے کو باپ کی جگہ خلیفہ نامزد کرنے میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ آگے چل کر یہ اصول بن جائے اور ہر خلیفہ کے بعد اس کے بیٹے ہی کو خلیفہ بنایا جانے لگے۔ نیز تقوی وطہارت میں یزید سے افضل لوگ اس وقت موجود تھے۔

جب مروان نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم پر اہل مدینہ سے یزید کے لیے بیعت لینی چاہی تو عبدالرحمٰن بن ابی بکر نے بیعت سے اس وجہ سے انکار فرمایا کہ یہ تو قیصر کا طریقہ ہے۔ (صحيح البخاري، رقم: ۴۸۲۷)

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب مکہ مکرمہ میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو بلوایا اور ان سے یزید کے لیے بیعت لینی چاہی تو انھوں نے بھی اسی وجہ سے معذرت کی کہ باپ کا بیٹے کو اپنی جگہ نامزد کرنا آپ سے پہلے خلفائے راشدین کا طریقہ نہیں تھا۔ ساتھ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ایک وقت میں دو خلیفہ نہیں ہو سکتے ہیں۔ (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۲۱۳-۲۱۵، أخذ البيعة ليزيد بن معاوية) حالانکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یزید کو اپنی وفات کے بعد خلیفہ نامزد کرنا چاہتے تھے، نہ کہ اپنی حیات میں؛ اس لیے ایک وقت میں دو خلیفہ ہونے کا اشکال درست نہیں معلوم ہوتا۔ نیز حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد یہ عذر ختم ہوگیا؛ لیکن اس کے باوجود عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے بیعت نہیں کی، معلوم ہوا کہ ان کی مخالفت کی بھی اصل بنیاد یہی تھی کہ وہ باپ کے بعد بیٹے کو خلیفہ بنانے کو ناپسند کرتے تھے۔

قابل لحاظ بات یہ ہے کہ یزید کی بیعت سے اختلاف کرنے والے صحابہ کرام میں سے کسی نے بھی یزید کے اندر کسی بری عادت یا ان کے اندر امارت کی اہلیت نہ ہونے، اور نہ ہی ان میں کسی قسم کے فسق وفجور کا ذکر کیا؛ جبکہ یہ یزید پر تنقید کا یہ اچھا موقع تھا اور یہ حضرات ان کو بچپن سے جانتے تھے اور ان کی قیادت میں جہاد قسطنطنیہ اور بعض دیگر اہم مواقع میں موجود بھی تھے۔ ان صحابہ کرام کا جو یزید کی بیعت کے مخالف تھے ایسے موقع پر یزید کے اخلاق وکردار کو موضوع بحث نہ بنانا اور نہ ہی ان کی عدالت وصلاحیت سے انکار کرنا؛ بلکہ صرف ابنیت کو لے کر اعتراض کرنا یزید کے صلاح وتقوی اور ان کے اندر امارت وخلافت کی اہلیت کی واضح دلیل ہے۔

کیا بیٹے کو باپ کی جگہ منتخب کرنا قیصر وکسری کی اتباع ہے؟:

بعض لوگ اشکال کرتے ہیں کہ بیٹے کو باپ کی جگہ منتخب کرنا قیصر وکسری کی اتباع ہے۔

جواب: اگر ایسا ہے تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دفن کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو اپنی بیعت کی دعوت کیوں دی؟ "ثم انصرف الحسنُ بن علي من دفنه فدعا الناسَ إلى بيعته فبايعوه". (الطبقات الکبری لابن سعد ۲۷/۳) اگر یہ قیصر وکسری کی اتباع ہے تو کیا حضرت حسن رضی اللہ عنہ اور ان سے بیعت کرنے والوں نے قیصر وکسری کی سنت کو زندہ کیا؟ اور ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ میں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داود علیہ السلام کے خلیفہ کیوں بنے؟!

افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کو کیوں خلیفہ بنایا؟

دوسرا اشکال یہ ہے کرتے ہیں کہ یزید سے بہتر لوگ موجود تھے ان کو کیوں خلیفہ نہیں بنایا؟

جواب: علما نے اس کا جواب دیا ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کچھ مصالح کی وجہ سے خلیفہ بن سکتا ہے۔ علامہ ماوردی "الأحكام السلطانية" میں لکھتے ہیں: "ولا يكون وجود الأفضل مانعًا من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصِّرًا عن شروط الإمامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل". (الأحكام السلطانية، تحت الباب الأول في عقد الإمامة، ص۲۷)

اور قاضی ابویعلی نے "الأحكام السلطانية" میں لکھا ہے: "ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود له على صفات الأئمة؛ لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين، والتهمة تنتفى عنه". (الأحكام السلطانية تحت فصول في الإمامة، ص۲۵)

ابن خلدون لکھتے ہیں: "وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصًا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع... وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه (أي: استخلاف يزيد) دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هَوادَةٌ، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك، وعدالتهم مانعة منه... ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف". (تاريخ ابن خلدون ۲۶۳/۱)

معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو فیصلہ حالات حاضرہ کے پیش نظر فرمایا تھا وہ فیصلہ ان کی نظر اور اکثریت کی رائے میں صحیح تھا؛ چونکہ یہ مسئلہ اجتہادی تھا اور اکثر حضرات کے نزدیک یہ طریقۂ کار صحیح تھا؛ البتہ حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے نزدیک یہ طریقۂ کار مناسب نہیں تھا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں لکھتے ہیں: "وكان رأي معاوية في الخلافة تقديم الفاضل في القوة والرأي

والمعرفة على الفاضل في السبق إلى الإسلام والدين والعبادة''. (فتح الباري ۳۲٤/۷)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی نظر میں یہ بات بھی اہم تھی کہ جو اہل شام سالہا سال سے وفاداری کے معیار پر پورے اترے ہیں اور حوصلہ شکن قتالوں میں بھی ان کا ساتھ نہیں چھوڑا وہ کسی غیر اموی شخص کو قبول نہیں کرتے۔ نیز بنوامیہ کی صلاحیت بھی مشہور و مسلم تھی؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے بنوامیہ مختلف مناصب پر مقرر چلے آرہے تھے؛ چنانچہ حضرت عثمان بن عفان، معاویہ بن ابی سفیان، یزید بن ابی سفیان، ابوسفیان بن حرب، عتاب بن اسید، ولید بن عقبہ، خالد بن سعید بن العاص، عمرو بن سعید بن العاص، اَبان بن سعید بن العاص، سعید بن سعید بن العاص رضی اللہ عنہم شروع سے مختلف جگہوں اور مناصب کی نمائندگی سنبھالے ہوئے تھے۔ (کذا فی سیرت عثمان ذوالنورین، ص۲۲۰)

بنوامیہ کا سیاست پر چھا جانے کا تقاضا بھی یزید کا انتخاب تھا، جبکہ غزوہ قسطنطنیہ میں یزید کی صلاحیت اجاگر ہو چکی تھی اور ابن عمر، ابن عباس اور ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہما جیسے قدسی صفات حضرات ان کی ماتحتی میں رہے تھے، یہاں تک کہ ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یزید کو اپنی نماز جنازہ پڑھانے کی وصیت کی اور انھوں نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی۔

البدایہ والنہایہ میں سنہ۴۹ کے تحت مذکور ہے: ''**وفيها (سنة ٤٩) غزا يزيد بن معاوية بلاد الروم حتى بلغ قسطنطينية، ومعه جماعات من سادات الصحابة، منهم ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وأبو أيوب الأنصاري،... وقد كان (الحسين بن علي) في الجيش الذي غزوا القسطنطينية مع ابن معاوية يزيد، في سنة إحدى وخمسين''**. (البداية والنهاية ۳۲/۸، و۱۵۱، تحت قصة الحسين وسبب خروجه بأهله)

حکیم محمود ظفر سیالکوٹی صاحب لکھتے ہیں: ''صحیح اور درست بات یہ ہے کہ اُس زمانے میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس میں یزید سے زیادہ کاروبارِ حکومت چلانے کی اہلیت ہو؛ اس لیے کہ اس وقت صحابہ یا ان کی اولاد میں جتنے لوگ بھی موجود تھے ان میں سے ایسا کوئی بھی نہیں تھا جو کاروبارِ مملکت میں اتنا ماہر اور پختہ کار ہو، جتنے یزید بن معاویہ ماہر تھے۔ مورخین کے بیان کے مطابق متواتر سات سال تک بازنطینی حکومت کے خلاف بحری و بری سرگرمیوں میں آپ نے کارہائے نمایاں سرانجام دیئے۔ کریم النفس، حلیم الطبع، انتظامی امور میں فکری اور ذہنی خوبیوں کے حامل، غرض کہ ایک حکومت کو چلانے کے لیے ایک شخص میں جس قدر خوبیاں اور صفات ہونی چاہئیں وہ سب یزید بن معاویہ میں موجود تھیں۔ خاندانی نجابت، ذہنی اور عملی شرافت آپ کی خاص صفات میں سے تھیں۔ آنکھ کھولی تو باپ کو شام جیسے سرحدی اور متمدن صوبے کا والی اور گورنر پایا۔ حافظ ابن کثیر اور علامہ ذہبی نے

متعدد صحابہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں سیادت اور قیادت کی صفات سیدنا عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے بھی زیادہ تھیں؛ **عن العوام، عن جبلة ابن سحيم، عن ابن عمرو قال: "ما رأيتُ أحدًا أسودَ من معاوية. قال: قلتُ: ولا عمر؟ قال: كان عمرُ خيرًا منه، وكان معاويةُ أسود منه". ورواه أبو الحيري، عن العوام بن حوشب به. وقال: "ما رأيتُ أحدًا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أسودَ من معاوية، قيل: ولا أبو بكر؟ قال: كان أبو بكر وعمر وعثمان خيرًا منه، وهو أسود". وروي من طُرُقٍ عن ابن عمر مثله".** (البداية والنهاية ۱۳۵/۸. تاريخ الإسلام ۵۴۰/۲)

باپ نے حسن تربیت سے وہ ساری خوبیاں بیٹے میں پیدا کیں؛ لیکن اور صحابہ اور ان کے صاحبزادے جو اس زمانے میں موجود تھے، ان میں سیادت اور قیادت کی اس قدر خوبیاں جمع نہیں تھیں۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ یزید حکومت کا اہل ہے۔ اس کی ایک وجہ تو والد کی اپنے بیٹے سے شدید محبت تھی، دوسری وجہ وہ دنیوی شرافت تھی جو انھیں اس کے اندر نظر آ رہی تھی، بالخصوص امرا وسلاطین کی اولاد کی وہ خصوصیات جو ان کو فنونِ حرب، ملکی انتظام اور اس کی شان وشوکت کو قائم رکھنے سے متعلق معلومات کے سلسلے میں حاصل ہوتی ہیں؛ چنانچہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان خصوصیات کے لحاظ سے صحابہ کی اولاد میں کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اس کی جگہ لے سکے۔

"لما مات الحسن قوي أمر يزيد عند معاوية، ورأى أنه لذلك أهلا، وذاك من شدة محبة الوالد لولده، ولِما كان يتوسَّم فيه من النَّجابة الدنيوية، وسِيَّما أولاد الملوك ومعرفتهم بالحروب، وترتيب الملك والقيام بأبهته، وكان ظن أن لا يقوم أحد من أبناء الصحابة في هذا المعنى". (البداية والنهاية ۸۰/۸)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے یزید کو ولیعہد نامزد کرنے کی دو وجوہات لکھی ہیں۔ ان میں اصل وجہ دوسری تھی؛ چنانچہ آپ چند سطروں بعد لکھتے ہیں: **"ورُوِّينا عن معاوية قال يومًا في خطبته: اللّٰهم إنْ كنتَ تعلم أني وليتُه لأنه فيما أراه أهلٌ لذلك فأتمِمْ له ما وليته، وإنْ كنتُ وَلَّيتُه لأني أحبه فلا تُتمِم له ما وليتُه".** (البداية والنهاية ۸۰/۸)

حکومت کے لیے زہد واتقا کی اتنی ضرورت نہیں (اگرچہ خلیفۂ وقت میں زہد واتقا کا پایا جانا بھی ضروری ہے) جتنی انتظامی امور میں صالحیت اور عزم وشجاعت، دانائی وحکمت کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اگرچہ امت میں سیدنا عمر الفاروق سے زیادہ زاہدان شب زندہ دار، صائم الدہر اور سنت نبوی کے متبع موجود تھے، لیکن کاروبار حکومت چلانے کے لیے جو خوبیاں اللہ رب العزت نے ان میں ودیعت فرمائی تھیں، وہ نہ تو ابوذر غفاری

جیسے زاہد شب زندہ دار میں تھیں اور نہ ابن عمر جیسے متبع سنت میں، نہ ابن عباس جیسے ترجمان القرآن میں اور نہ قرآن کو بہترین انداز میں پڑھنے والے ابی بن کعب میں، نہ ابوعبیدہ بن الجراح جیسے ''امین الامۃ'' میں اور نہ خالد بن ولید جیسے ''سیف من سیوف اللہ'' میں تھیں۔ کاروبار حکومت میں ''اشدفی امر اللہ'' کی ضرورت ہے۔ خود سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں آپ سے زیادہ افضل صحابہ موجود تھے؛ لیکن کاروبار حکومت چلانے کے لیے جن صفات کی ضرورت تھی وہ اور کسی میں نہیں تھی، یہی وجہ تھی کہ جب سیدنا حسن نے کاروبار حکومت ان کے سپرد کیا تو تمام صحابہ نے -جن میں عشرہ مبشرہ کے لوگ بھی شامل تھے اور بیعت عقبہ اور بیعت رضوان کے سند یافتہ بھی- بے چون وچرا بیعت فرمالی اور کسی نے ان پر معمولی سا اعتراض بھی نہ کیا۔ خود سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنی اس حیثیت کا اعلان ان الفاظ میں فرمایا، بلکہ دوسرے لفظوں میں آپ نے خلیفہ کی صفات ضروریہ کا اظہار فرمایا، آپ نے لوگوں کو مخاطب کر کے فرمایا:

''يـا أيها الناس! ما أنا بخيركم، وإنَّ منكم لمن هو خير مني عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وغيرهما من الأفاضل، ولكن عسى أن أكون أنفعكم وِلاية، وأنكاكم في عدوِّكم، وأدرَّكم حَلبًا''. (البداية والنهاية ۸/ ۱۳٤)

معلوم ہوا کہ حکومت چلانے کے لیے الگ صفات ہیں جو بعض دفعہ بڑے بڑے صاحب تقوی بزرگوں میں بھی نہیں پائی جاتیں۔ سیدنا ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کا زہد وتقوی میں کس قدر بلند مقام ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوذر غفاری میں عیسی ابن مریم جیسا زہد ہے۔ (اسد الغابۃ ۸/ ۱۸۷) اور آپ کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''ابوذر کا علم عبداللہ بن مسعود کے برابر ہے''۔ (تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۵) لیکن اس کے ساتھ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ''ابوذر! اگر دو آدمیوں پر بھی تمہیں امیر مقرر کیا جائے تو اسے قبول نہ کرنا''۔ (مسند احمد، رقم: ۲۱۵۷۴)

اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ یزید اگر چہ زہد وتقوی میں سیدنا عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عمرو، سیدنا حسین بن علی اور سیدنا عبداللہ بن عباس وغیرہم سے کم تھا، لیکن حکمرانی اور جہانبانی کے کمالات اس میں دوسروں کے مقابلہ میں شاید زیادہ ہی تھے؛ کیونکہ بچپن ہی سے امارت اور قیادت کے سائے میں تربیت حاصل کی ہوئی تھی اور کئی سال تک تجرباتی میدان میں بھی سرگرم عمل رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ جب ولی عہدی کے لیے ان کا نام تجویز کیا گیا تو سوائے چند صحابہ کے سب نے بلا اختلاف اس کو قبول کرلیا۔ صحابہ کی کثیر تعداد نے جو حجاز، شام، بصرہ اور کوفہ میں تھی نہ از خود یزید کے خلاف خروج کیا اور نہ سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ مل کر جنگ کی؛ بلکہ خود حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی لشکر لے کر جنگ کے لیے نہیں گئے تھے؛ حالانکہ اس زمانہ میں اور صحابہ کو چھوڑ کر خود اہل بیت

نبوت کے گھر کے کئی لوگ ایسے تھے جنھوں نے اپنی آنکھوں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ اقدس کی زیارت کی تھی؛ لیکن سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کا کسی نے ساتھ نہ دیا، نہ ہی آپ کے چچا عبداللہ بن عباس نے اور نہ ہی آپ کے بھائی محمد بن الحنفیہ نے اور نہ ہی دیگر دس بھائیوں نے؛ چنانچہ اتمام الوفاء فی سیرۃ الخلفاء میں لکھا ہے:

”وقد كان في ذلك العصر كثير من الصحابة بالحجاز، والشام، والبصرة، والكوفة، ومصر، وكلهم لم يخرج على يزيد، ولا وحده، ولا مع الحسين“. (إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، ص ١٢. مزید دیکھیے: ”سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ شخصیت اور کردار“- حکیم محمود احمد ظفر سیالکوٹی ۱۹۶/۲-۱۹۹)

استخلاف یزید پر ہونے والے بعض دوسرے اشکالات:

جن روایات میں یہ آیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے زر کثیر خرچ کر کے طمع ولالچ دلا کر یزید کی بیعت کا راستہ ہموار کیا۔ ان روایات کی مولانا نافع صاحب نے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ، ص ۶۴۳ پر تردید وتضعیف فرمائی ہے کہ ان کی سند میں مؤمل بن اسماعیل جیسے منکر الحدیث راوی پائے جاتے ہیں۔ نیز اس طرح کی دیگر روایات کی تردید بھی وہاں دیکھ لی جائے۔ بیعت یزید کا مسئلہ سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے صفحہ ۳۹۸ تا ۴۰۲ پر تحریر کیا گیا ہے۔

مختصر یہ کہ مسئلہ بیعت یزید میں اگر چہ بعض حضرات نے اختلاف رائے ظاہر کیا تھا؛ لیکن بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس اور محمد بن حنفیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم نے ان کی بیعت تسلیم کر لی تھی اور سیدنا حسین بن علی المرتضی رضی اللہ عنہ نے مجمع عام میں رسمی بیعت کا وعدہ فرمایا؛ لیکن بچند وجوہ بیعت لینے کا انتظام نہ ہوسکا اور آپ مکۃ المکرّمہ تشریف لے گئے؛ البتہ عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ اپنے نظریاتی اختلاف پر قائم رہے؛ لیکن اس دور کے باقی اکابر صحابۂ کرام، تابعین اور دیگر لوگوں نے عموماً مسئلہ بیعت کو تسلیم کر لیا۔

مختصر واقعۂ کربلا:

ایک بات بطور تمہید عرض کرنا مناسب ہے کہ یہودیت کو چھوڑ کر بظاہر مسلمان ہونے والا عبداللہ بن سبا اور اس کے ہم پیالہ وہم نوالہ روافض حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور بنوامیہ کے مخالف تو تھے ہی، لیکن در پردہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور خانوادہ حضرت علی کے بھی مخالف تھے۔ عبداللہ بن سبا یمن کا رہنے والا یہودی تھا، اسلام اور اہل اسلام کو برباد کرنے کے لیے بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھا اور فسادی مشن شروع کیا۔ آج کل بعض روافض اس کو ایک افسانوی شخصیت قرار دے رہے ہیں؛ لیکن محققین اور متخصصین شیعوں اور اہل سنت نے اس کا یہودی سے مسلمان ہونا لکھا ہے۔ ابوجعفر طوسی نے ”رجال کشی“ (۲۰/۲) میں اور حسین بن حمدان خصیبی نے ”الهداية الكبرى“ (۱۳۹/۱) میں اور ابن ابی الحدید نے ”شرح نہج البلاغہ“ (۶/۵) میں اس کی واقعی شخصیت کو مان لیا ہے۔ اسی طرح ”مقالات

الاسلامیین للأ شعری (۸۵/۱-۸۶) میں اور''التبصیر فی الدین''للإ سفرائینی (ص۷۱-۷۲) میں اور''الملل والنحل''للشہرستانی (۱۵۲/۱) میں اس کی واقعی شخصیت کی تعیین کی گئی ہے۔دکتور مجید خلف نے بھی علامہ محمود الآلوسی کی کتاب''نہج السلامۃ''(ص۴۷-۴۸) کی تعلیق میں اس کا ذکر کیا ہے۔اوراسی طرح دوسری کتب میں بھی اس کا ذکر ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جزیرۃ العرب میں یہود کے آخری مرکز خیبر کو تہہ وبالا کردیا تھااوران کی کمر میں آخری کیل ٹھونک دی تھی،جس کا زخم وہ آج تک چاٹ رہے ہیں؛اسی لیے جب یہوداورفلسطینیوں میں جھگڑے کی حالت ہوتوفلسطینی یہ نعرہ لگاتے ہیں:'' **خیبر خیبر یا یہود، سوف یعود سوف یعود** ''.

واقعۂ خیبر کے بعد رافضی نما یہودی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے کیسے دوست بن سکتے ہیں!؛چنانچہ سب سے پہلے سبائیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کوشہید کرکے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پرخلافت کی بیعت کی؛اگرچہ وہ اس کے لائق تھے؛لیکن سبائی اپنا مقصد ہاتھ میں لئے ہوئے تھے۔اس کے بعد جنگ جمل وجنگ صفین میں ان کو مسلمانوں سے لڑایااورمسلمانوں کی فتوحات کے منہ میں لگام لگادی۔اس کے بعد جب حضرت علی اورحضرت معاویہ رضی اللہ عنہما میں صلح کی بات چیت چلی تو سبائی آپے سے باہر ہوگئے اورانھوں نے دل میں یہ سوچا کہ اگر اسلام کے یہ دونوں جرنیل متحد ہوگئے تو ہمارے منصوبوں کا کیا بنے گا!اس لیے تین آدمیوں کوتین شخصیات کے قتل کے لیے بھیجا،حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قتل کے لیے عمرو بن بکر گیا؛لیکن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بچ گئے۔برک بن عبداللہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے قتل کے لیے گیا،ان کو بھی اللہ تعالی نے بچایا۔عبدالرحمٰن بن ملجم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کے لیے گیا،جس میں وہ کامیاب ہوااورحضرت علی رضی اللہ عنہ شہادت کی خلعت سے سرفراز ہوئے۔اس کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ ان کے جانشین بنے اورشیعوں کی کتاب کشف الغمۃ فی معرفۃ الأئمۃ (۵۳۱/۱) میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کواپنا جانشین بنایا۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے روافض کے غلط منصوبوں کا اچھی طرح ادراک کیااوراس نتیجے پر پہنچے کہ عالم اسلام کی سربلندی کا راز اتفاق میں ہے؛لہٰذا وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح پرآمادہ ہوئے۔اس صلح کا تفصیلی ذکر صحیح البخاری،کتاب الصلح،(رقم:۲۷۰۴) میں موجود ہے۔حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے کچھ شرائط کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح فرمائی اور جب شیعوں نے ان کو ملامت کیا تو آپ نے فرمایا:تمھارے لیے ہلاکت ہو۔یہ صلح میرے نزدیک دنیا کی تمام چیزوں سے بہتر ہے۔(احتجاج طبرسی۱۰/۲) اور یہ بھی فرمایا:اے کوفہ کے لوگو! تین وجوہات سے میں نے تمھارا ساتھ چھوڑ دیا: ۱-تم نے میرے والد حضرت علی کوشہید کیا۔ ۲-تم نے میرے خیمے پرحملہ کرکے میرے سامان کولوٹ لیا۔ ۳-تم نے مجھے نیزہ مارا۔میں نے حضرت معاویہ سے بیعت کرلی ہے،

اب تم پر ان کے فرامین کا ماننا لازم ہے۔ (مروج الذہب للمسعودی ۴۳۱/۲)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اخلاص وقربانی اور امت کے دردوغم میں ڈوبے رہنے کی وجہ سے مسلمان متفق ہوگئے اور یہ سال عام الجماعۃ کہلایا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ امت کے متفقہ امیر بن گئے اور فتوحات کا سلسلہ پھر رواں دواں ہوا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ۶۴ لاکھ ۵۵ ہزار مربع میل زمین پر حکومت کرنے لگے۔ پھر جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بوڑھے ہوگئے تو اپنی زندگی میں خلافت کے مسئلے کو حل کیا۔ اختلافات اور شریروں کے شر سے بچنے کی خاطر یزید کو ولیعہد مقرر کیا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کہا: مجھے خوف ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ امت محمد یہ ان بھیڑ بکریوں کی طرح رہ جائے جن کا کوئی چرواہا نہ ہو۔ (البدایۃ والنہایۃ ۸۰/۸)

حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما یزید کی ولیعہدی کو پسند نہیں کرتے تھے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ایک تابعی کو آگے بڑھانا ان کے نزدیک معقول نہیں تھا۔ نیز ان حضرات کو یہ اندیشہ تھا کہ کہیں یہ اصول نہ بن جائے کہ ہر خلیفہ کے بعد اس کے بیٹے ہی کو خلیفہ بنایا جانے لگے؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور دوسرے بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس انتخاب کو حالات اور یزید کی صلاحیت وسیاست پر عبور رکھنے کی وجہ سے اجتماعیت کو قائم رکھنے کے لیے درست سمجھتے تھے۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ زہر خورانی کے نتیجے میں واصل بحق ہوئے اور ۵۶ھ سے ۶۰ھ تک حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ امیر المومنین اور یزید ولیعہد رہے۔ اور ۶۰ھ سے ۶۴ھ تک یزید امیر المؤمنین رہے۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید سے بیعت نہیں فرمائی۔ بیعت نہ فرمانا یا اس لیے تھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ایک تابعی کیوں خلیفہ بنے، یا اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو اس منصب کے لیے اہل اور زیادہ مستحق سمجھتے تھے، یا یہ کہ باپ کے بعد بیٹے کو خلیفہ نامزد کرنے کو ناپسند کرتے تھے؛ وجہ جو بھی ہو؛ لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات میں بیعت نہیں فرمائی؛ البتہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد جب یزید خلیفہ بنے تو آپ نے فرمایا تھا کہ کل مجمع عام میں بیعت کرلوں گا؛ لیکن اس پر عمل نہ ہوسکا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت حضرت حسین رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں موجود تھے۔ یزید نے جب خلافت کی باگ ڈور سنبھالی تو مدینہ کے گورنر ولید بن عتبہ بن ابی سفیان کو خط بھیجا کہ اہل مدینہ سے عموماً اور اشرافِ قریش خصوصاً حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما سے میرے لیے بیعت لیں اور ان کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں۔ گورنر نے اسی رات حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس بیعت لینے کا پیغام بھیجا کہ یزید کو آپ کی بیعت مطلوب ہے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے بیعت پر رضامندی ظاہر کی؛ البتہ آپ نے فرمایا کہ میں انفرادی بیعت نہیں کروں گا؛ بلکہ عام مجمع میں سب کے سامنے بیعت کروں گا۔ اور اگلے دن وعدے کے مطابق حضرت حسین رضی اللہ عنہ مدینہ میں موجود

رہے۔ حکام اگلے دن عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے سلسلے میں مشغول رہے؛ یہاں تک کہ شام ہوگئی، پھر شام کو انھوں نے بعض لوگوں کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا تو آپ نے فرمایا صبح ہو جائے پھر دیکھیں گے؛ چنانچہ یہ لوگ واپس ہوگئے، پھر آپ اسی رات اپنے خاندان کے ساتھ سوائے ابن حنفیہ کے مکہ چلے گئے۔

"**ودعاه إلى البيعة، فقال حسين:... أما ما سألتني من البيعة فإنَّ مثلي لا يعطي بيعته سرًّا ... فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فكان أمرًا واحدًا،... فتشاغلوا عن حسين بطلب عبد الله يومهم ذلك حتى أمسوا، ثم بعث الرجال إلى حسين عند المساء فقال: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوا عنه تلك الليلة، ولم يُلِحُّوا عليه، فخرج حسين من تحت ليلته، وإنه خرج ببنيه وإخوته وبني أخيه وجل أهل بيته، إلا محمد بن الحنفية**". (تاريخ الطبري ٥/٣٩٩-٣٤١)

اس وقت محمد بن حنفیہ اور دیگر حضرات نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ کے سفر سے منع فرمایا؛ لیکن آپ مکہ جانے کا عزم کر چکے تھے۔ (تاريخ الطبري ٥/٣٤١)

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اس موقع پر حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے مکہ مکرمہ کے سفر کو ناپسند کیا اور فرمایا: "**اتقيا الله ولا تفرّقا جماعة المسلمين**". (البداية والنهاية ١٤٨/٨)

کچھ مدت حضرت حسین رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں رہے، پھر کوفہ کے روافض نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بہت سارے خطوط لکھے کہ آپ کوفہ آ جائیں آپ ہمارے امام ہوں گے اور ہم آپ کے مقتدی، آپ متبوع ہوں گے اور ہم تابعدار۔ ایک لاکھ سے اوپر جانباز آپ کی آمد کے لیے دیدہ ودل فرش راہ کیے ہوئے ہیں۔ "**فقال الحسين: يا عقبة بن سمعان، أخرج الخرجين اللّذين فيهما كتبهم إليَّ، فأخرج خرجين مملوئين صحفًا، فنشرها بين أيديهم**". (تاريخ الطبري ٥/٤٠٢) اے عقبہ وہ دو بوریاں جو خطوط سے بھری ہوئی ہیں نکال دو، جن میں اہل کوفہ کے خطوط ہیں، تو انھوں نے نکال کر پھیلا دیا۔

بظاہر حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان خطوط کی طرف کوئی التفات نہیں فرمایا، پھر سبائی کوفیوں نے ساٹھ (٦٠) آدمیوں کا وفد مکہ مکرمہ بھیجا؛ تاکہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو کوفہ کی طرف کوچ کرنے پر تیار کرے۔ اور یہ سبز باغ ان کو دکھایا گیا کہ آپ کے آنے سے سب مسائل حل ہو جائیں گے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے کوفہ تشریف آوری سے پہلے اپنے چچا زاد بھائی مسلم بن عقیل کو کوفہ بھیجا، کوفیوں نے ان کا پرتپاک استقبال کیا، جس پر مسلم نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو اطلاع دی کہ آپ تشریف لائیں۔ پھر حضرت مسلم شہید کیے گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے خاندان

کے افراد، بچوں اور خواتین کے ساتھ جانے کے لیے تیار ہوئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو وہاں جانے سے ابن عباس، محمد بن الحنفیہ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام، فرزدق، عبداللہ بن جعفر اور عبداللہ بن مطیع العدوی وغیرہ نے منع فرمایا۔ اس کی تفصیل اباطیل یجب أن تمحی من التاریخ، تالیف الدکتور ابراہیم علی شعوط از صفحہ ۲۴۱ تا ۲۴۳ میں پڑھ لیجئے۔

لیکن انھوں نے نہیں مانا۔ حضرت عمرہ رضی اللہ عنہا نے خط لکھا؛ "وكتبت إليه عمرة بنت عبد الرحمن تعظم عليه ما يريد أن يصنع وتأمره بالطاعة ولزوم الجماعة". (البداية والنهاية ١٦٣/٨) ابن عمر نے رضی اللہ عنہ کہا: "إنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله". (البداية والنهاية ٢٣٢/٨) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بھی فرمایا: "إن أهل العراق قوم مناكير، وقد قتلوا أباك، وضربوا أخاك، وفعلوا، وفعلوا". (تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٠١/١٤). حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لولا أن يُزرُوا بي وبك لشَبَّثْتُ يدي في شعرك، إلى أين تخرج؟ إلى قوم قتلوا أباك وطعنوا أخاك؟!". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨١٩) اسی طرح عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے بھی فرمایا: "أتخرج إلى قوم قتلوا أباك وأخرجوا أخاك؟!". (البداية والنهاية ١٦١/٨). ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث نے کہا: "قد رأيتَ ما صنع أهل العراق بأبيك وأخيك، وأنت تريد أن تسير إليهم، وهم عبيد الدنيا، فيقاتلك من قد وعدك أن ينصرك، ويخذلك من أنت أحبُّ إليه ممن ينصره، فأذكّرك اللّهَ في نفسك". (تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٠٩/١٤) ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا: "غلبني الحسين على الخروج. وقلت له: اتق الله في نفسك والزم بيتك ولا تخرج على إمامك". (البداية والنهاية ١٦٣/٨)

علامہ ذہبی نے لکھا ہے: "وهكذا كان رأي ابن عمر وأبي سعيد وابن عباس وجابر وجماعة سواهم، وكلموه في ذلك كما تقدم في مصرعه". (تاريخ الإسلام ٦٠-٨٠هـ/١٠٦)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے جعفر، عباس، ابوبکر، محمد، عثمان۔ حضرت حسین کی اولاد میں سے علی اکبر، علی اصغر، عبداللہ۔ حضرت حسن کی اولاد میں سے عبداللہ، قاسم، ابوبکر۔ عقیل کی اولاد میں سے جعفر، عبداللہ، عبدالرحمٰن۔ مسلم بن عقیل کی اولاد میں سے عبداللہ بن مسلم بن عقیل۔ اور عبداللہ بن جعفر کی اولاد میں سے عوف اور محمد موجود تھے۔ واقعہ کربلا میں یہ سب کے سب ۱۸/افراد شہید ہوئے۔ کذا فی حقبۃ من التاریخ لعثمان الخمیس، ص ۱۳۵، ط: دار الأیمان، اسکندریہ۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج کے اسباب:

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج کے بارے میں تین اسباب ذکر کئے گئے ہیں:

(۱) یزیدی فوج سے لڑنے اور جہاد کرنے کے لیے گئے تھے۔
(۲) طلب خلافت کے لیے تشریف لے گئے تھے۔
(۳) ان کے خروج کا مقصد ان ناراض باغی کوفیوں کو سمجھانا تھا جو خلافتِ اسلامیہ کی اینٹ سے اینٹ بجانا چاہتے تھے۔اس طرح کہ اگر تم مجھے مقتدیٰ اور امام سمجھتے ہو تو پھر چلو یزید کی خلافت کو مضبوط کرلو اور فتنہ وفساد چھوڑ دو؛ لیکن راستہ میں ان کو معلوم ہوا کہ تیسری صورت اختیار کرنے پر کوفی ان کے قتل کے درپے ہیں، اور انھوں نے بار بار اس خدشے کو ظاہر کیا اور وہی ہوا جس کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو خدشہ اور خطرہ تھا۔
پہلا قول کہ ''حضرت حسین رضی اللہ عنہ جہاد کے لیے جارہے تھے'' درج ذیل وجوہات کی روشنی میں درست نہیں:
۱- جن صحابہ نے ان کو کوفہ جانے سے منع کیا، حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ میں جہاد کے لیے جارہا ہوں؛ بلکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یزید کو خط میں لکھا کہ وہ جس مقصد کے لیے جارہے ہیں اس میں آپ کے لیے کوئی نقصان نہیں؛ ''فكتب إليه عبد الله بن عباس: إني أرجو أن لا يكون خروج الحسين لأمر تكرهه. ولست أدع النصيحة له فيما يجمع اللّٰهُ به الألفةَ وتُطفَى به النائرةُ''. (الطبقات الكبرى لابن سعد ۱/ ۴۵۰. تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۴/ ۲۱۰. البداية والنهاية ۸/ ۱۶۴. تهذيب الكمال ۶/ ۴۲۰)
نیز جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے عمر بن سعد سے فرمایا کہ تین باتوں میں سے ایک قبول کیجئے: مدینہ واپسی، ترکستان کی طرف سفر، یا امیر المؤمنین یزید کے ہاتھ پر بیعت۔اور یہ بات عمر بن سعد نے عبید اللہ بن زیاد کو لکھی تو ابن زیاد نے کہا: ''هٰذا كتاب رجل ناصِح لأميره، مشفق على قومه، نعم قد قبلت''. (تاريخ الطبري ۵/ ۴۱۴. تاريخ دمشق لابن عساكر ۴۵/ ۵۱) اور تاریخ طبری میں شام کی طرف حضرت حسین کا جانا بھی طبری نے ذکر کیا ''فانطلق يسير نحو طريق الشام''. (تاريخ الطبري ۵/ ۳۹۲، وإسناده صحيح)
ان قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہاد کے لیے نہیں گئے۔
۲- اگر جہاد کے لیے جاتے تو پھر یزید کے پاس جانے یا کسی سرحد پر جانے کی خواہش ظاہر نہ کرتے؛ بلکہ یزید کے ناقدین کے بقول یزید کے فسق وفجور کو بیان کرکے ان سے جہاد کا عزم مصمم کرتے۔
۳- حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی فیملی، بچوں اور اہل خانہ کے ساتھ گئے تھے، معلوم ہوا کہ جہاد کے لیے نہیں گئے تھے۔ جہاد میں لوگ چھوٹے چھوٹے بچوں کو نہیں لے جاتے۔اور جب مسلم بن عقیل کی شہادت کی خبر سنی تو واپسی کا ارادہ کیا، حضرت حسین رضی اللہ عنہ جہاد کے لیے نہیں جارہے تھے، اسی لیے واپسی کا اردہ کیا؛ لیکن بوجوہ واپس نہیں ہوئے۔ نیز یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینے کے ارادے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاد کے لیے نہیں گئے۔
۴- حضرت حسن رضی اللہ عنہ اپنے والد اور بھائی کو راہِ قتال چھوڑنے کا مشورہ دیتے تھے اور خود بھی حضرت

حسن رضی اللہ عنہ نے راہِ قتال کوترک کرکے صلح کی شاہراہ اپنالی۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ضرور اپنے بھائی کا مشورہ قبول کیا ہوگا اور صلح جوئی کی لائن پر چلے ہوں گے۔

علامہ ابن تیمیہ منہاج السنہ میں لکھتے ہیں: ”وكذلك الحسن كان دائمًا يشير على أبيه وأخيه بترك القتال، ولما صار الأمر إليه ترك القتال وأصلح الله به بين الطائفتين المُقتتلَتين. وعليٌّ رضي الله عنه في آخر الأمر تبين له أن المصلحة في ترك القتال أعظم منها في فعله“. (منهاج السنة ٥٣٥/٤)

۵- حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی کوششوں سے جو امن وامان قائم ہوا حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے بعید ہے کہ اس امن وامان کوسبوتاژ کرکے پھر سے امت کوخون کی ندیوں میں نہلا دیں اور اپنے بھائی کی عظیم قربانیوں پر پانی پھیر دیں۔ (حادثۂ کربلا،ص۵۲-۵۶ سے ماخوذ ہے)

دوسرا سبب:

دوسرا سبب جس کومولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے اختیار فرمایا کہ وہ طلب خلافت کے لیے گئے تھے۔ان کی رائے ہے کہ قرائن وشواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا بمعہ اہل وعیال کوفہ تشریف لے جانا طلبِ خلافت کے لیے تھا اور یہ داعیہ شیعہ اہل کوفہ کے پیہم اصرار کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔اور وہ اپنے آپ کواس کا اہل سمجھتے تھے اور بالمقابل کوخلافت کا زیادہ اہل نہیں سمجھتے تھے۔تاریخ کے اوراق پلٹنے سے پتا چلتا ہے کہ بلانے والوں نے ان کو بیعتِ خلافت کے لیے بلایا تھا؛لیکن بلانے والے دشمن ثابت ہوئے۔اور خلافت کی نیت سے سفر کرنا اور اپنے آپ کوخلافت کا اہل سمجھنا کوئی حرام کام نہیں۔

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی رحمہ اللہ نے اس مضمون کومفصل تحریر فرمایا ہے،ہم اس کا خلاصہ ناظرین کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔انھوں نے متعدد ان صحابہ کرام کے نام گنوائے ہیں جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج کا مقصد مباح طلبِ خلافت کوقرار دے رہے ہیں۔اصل مضمون ”تبصرہ بر شہید کربلا ویزید“ صفحہ۱۳ سے صفحہ۱۹ تک پھیلا ہوا ہے۔انھوں نے سب سے پہلے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا نام لیا کہ انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کونصیحت فرمائی: ”لا تخرج فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم خيَّره الله بين الدنيا والآخرة فاختار الآخرة، وإنك بضعة منه ولا تنالها، يعني الدنيا“. (البداية والنهاية ١٦٣/٨. وقال الهيثمي: رواه البزار والطبراني في الأوسط، ورجال البزار ثقات. (مجمع الزوائد ١٩٢/٩)

آپ یہاں سے نہ نکلیں؛اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کواللہ تعالی نے دنیا اور آخرت میں اختیار دیا تو آپ نے آخرت کوترجیح دی۔آپ ان کے ٹکڑے ہیں،آپ خلافت کونہ پائیں گے۔

ابن عمر کی اس نصیحت میں دنیا سے مراد طلبِ امارت ہے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص نے یہ الفاظ فرمائے ہیں: ”**عجّل حسين قدره، والله لو أدركته ما تركته يخرج إلا أن يغلبني، ببني هاشم فُتح هذا الأمر، وبِبَني هاشم يختم، فإذا رأيتَ الهاشمي قد ملك فقد ذهب الزمان**“. (البداية والنهاية ۸/ ۱۶۰)

حضرت حسین نے امر مقدر میں جلدی کی، اگر وہ مجھے ملتے تو میں ان کو نہیں نکلنے دیتا اِلّا یہ کہ وہ مجھ پر غالب ہو جاتے۔ اس خلافت کی ابتدا بھی بنی ہاشم سے تھی اور انہی پر اس کا خاتمہ ہوگا۔ جب تم ہاشمی کو خلیفہ دیکھو تو یہ سمجھ لینا کہ دنیا ختم ہونے والی ہے۔

اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نصیحت کا اردو ترجمہ مولانا اعظمی نے نقل فرمایا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اہل کوفہ نے اپنے حاکم کو ختم کر دیا ہے اور اپنے دشمنوں کو ملک بدر کر دیا ہے اور شہروں پر قابض ہو چکے ہیں تو آپ ان کا بلاوا ضرور قبول کیجئے، اور اگر ان کا حاکم زندہ اور شہروں پر قابض ہے تو پھر یہ خونریزی کی دعوت ہے۔ (البداية والنهاية ۸/۱۵۹)

بہر حال میرا مقصد یہ ہے کہ ایسا سمجھنا یا کہنا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ طلبِ خلافت کے لیے کوفہ روانہ ہوئے تھے، عقائد اہل سنت کے خلاف نہیں ہے؛ بلکہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تاریخ میں یہ عنوان قائم کیا ہے: ”**قصة الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما وسبب خروجه بأهله من مكة إلى العراق في طلب الإمارة وكيفية مقتله رضي الله عنه**“. (البداية والنهاية ۸/۱۴۹)

دوسری جگہ مولانا اعظمی لکھتے ہیں: اس طویل گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ اس وقت تک یزید کے فسق کی کوئی تاریخی شہادت نہیں ملتی، نہ اس کی شہادت ملتی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اس کے فسق کے خلاف علم جہاد بلند کرنے کے لیے نکلے تھے؛ بلکہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ اپنے کو یزید سے افضل اور اس سے زیادہ اپنے کو مستحق خلافت سمجھتے تھے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جہاں تک علم وفضل، شرف صحبت، علاقۂ ابنیت رسول اور تقوی وطہارت کا تعلق ہے یزید آپ کی جوتیوں کے تسمہ کے برابر نہیں تھا۔ (تبصرہ بر شہید کربلا ص ۴۱-۴۲)

تیسرا سبب:

تیسرا سبب جس کو شیخ سنابلی نے ”حادثہ کربلا اور سبائی سازش“ میں اور ”سانحہ کربلا“ میں مبشر نذیر صاحب اور بعض دیگر حضرات نے اختیار کیا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نہ طلبِ خلافت کے لیے گئے تھے اور نہ جہاد وقتال کے لیے تشریف لے گئے تھے؛ بلکہ ناراض کوفیوں کو سمجھانے اور ان کے شر کو دفع کرنے اور خلافت کو افراتفری اور اضطراب کے شعلوں سے بچانے کے لے جا رہے تھے کہ جب میں بیعت کرلوں گا تو مجھے مقتدیٰ بنانے والے خود

بخود بیعت کرلیں گے؛ لیکن راستہ میں ان کو پتا چل گیا کہ یہ مرحلہ سر کرنا آسان نہیں؛ بلکہ یہ اپنی جان ہتھیلی پر رکھنے کے مترادف ہے اور اسی تگ و دو میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنی جان جان آفریں کے سپرد فرمائی۔ اور جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کو طالبِ خلافت فرمایا، یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ پر تو بعد میں یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا مشن یزید کی خلافت کا تعاون ہے مخالفت نہیں۔ یہ حوالہ بھی گزر چکا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت سے انکار نہیں کیا تھا؛ بلکہ کھلے مجمع میں بیعت کرنے کو کہا تھا۔ یہ بھی گزر چکا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یزید کو خط میں لکھا کہ حسین آپ کے ناپسندیدہ مقصد کے لیے نہیں جا رہے ہیں۔ یہ حوالے بھی قارئین پر پوشیدہ نہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینے کی بات بار بار دھرائی۔ اور خوارزمی شیعی کے یہ الفاظ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے مقصد کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کر رہے ہیں: حضرت حسین نے فرمایا: ”**وإني لم أخرج أشرا ولا بطرا ولا مفسدا ولا ظالمًا، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر**“. (مقتل الحسين للخوارزمي ١٨٩/١. وانظر: العوالم للبحراني ٣٢٩/١. ومعالم المدرستين لمرتضى العسكري ٧٧/٣. ومكاتيب الرسول لعلي الأحمدي الميانجي ١٥٤/٢. ومجالس المؤمنين للكاظم البهادلي، ص٧٧) میرا نکلنا مستی اور تکبر کے لیے نہیں اور نہ میں مفسد اور ظالم بن کر نکلا ہوں، میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں اصلاح اور بھلائی کے حکم اور برائی سے منع کرنے کے لیے نکلا ہوں۔ اور انساب الأشراف للبلاذری میں ہے: ”**فناشدهم الحسين أن يسيروه إلى يزيد فيضع يده في يده**“ (أنساب الأشراف ١٧٣/٣، وإسناده صحيح) لیکن سبائی پارٹی اس منصوبے کو کب برداشت کر سکتی تھی، لہٰذا حسینی قافلہ پر حملہ کر کے ان کو خاک و خون میں تڑپا دیا۔

قاتلینِ حسین اُس زمانے میں قریب و بعید سب کو معلوم تھے کہ کون ہیں، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے مدینہ منورہ میں فرمایا: **عن شهر بن حوشب قال: سمعت أم سلمة تقول حين جاء نعي الحسين بن علي: لعنت أهل العراق وقالت: قتلوه قتلهم الله، غرُّوه وأذلُّوه**“. (فضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ١٣٩٢. ومسند أحمد، رقم: ٢٦٥٥٠. وإسناده حسن)

حضرت ام سلمہ نے حضرت حسین کی شہادت کی خبر سن کر اہل عراق پر لعنت بھیجی کہ اللہ تعالی ان پر لعنت کرے، دھوکہ دے کر حضرت حسین کو بلایا، پھر ذلیل کیا اور شہید کر دیا۔

جب قافلہ ثعلبیہ پہنچ گیا تو ان کو مسلم بن عقیل کی شہادت کی خبر ملی۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے واپسی کا ارادہ کیا؛ لیکن مسلم کے بھائی واپسی کے لیے تیار نہیں تھے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے سفر کو جاری رکھا، یزید کی طرف سے لشکر کے امیر عمر بن سعد بن ابی وقاص تھے جن کے والد عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ امام عجلی لکھتے ہیں: ”**عمر بن**

سعد مدني ثقة كان يروي عن أبيه أحاديث، وروى الناس عنه، وهو الذي قتل الحسين". قال الهيثمي: "قلت: كان أمير الجيش ولم يباشر قتله". (كتاب الثقات للعجلي، بترتيب الهيثمي والسبكي) ابن حجر نے ان کو صدوق کہا۔ حافظ مزی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: "قال أحمد بن عبد الله العجلي: كان يروي عن أبيه أحاديث، وروى الناس عنه، وهو الذي قتل الحسين، وهو تابعي ثقة.(تهذيب الكمال ٣٥٧/٢٢) قلت: لم يقتله كما مرّ.

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے عمر بن سعد کو تین شرائط پیش کیں جنھیں عبید اللہ بن زیاد نے قبول کرلیا۔ جب حضرت حسین ﷜ بیعت کے لیے تیار ہوگئے اور شام کی جانب چل پڑے تو غدار کوفی روافض یہ کیسے برداشت کرسکتے تھے؛ اس لیے بیعت کرنے والوں نے حضرت حسین﷜ اوران کے قافلے پرحملہ کرکے آپ کو شہید کردیا، جس کا خود روافض کو اقرار ہے۔ محسن امین نے محمد باقر رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ کوفیوں نے علی سے بیعت کی، پھر توڑی اوران کو شہید کیا، پھران کے فرزند حسن سے بیعت کی اوران کے پہلو میں خنجر مارا، پھر ہزار عراقی مردوں نے حسین کی بیعت کی اور بیعت کرنے والوں نے ان پر شمشیر چلائی اور حضرت حسین کو شہید کیا۔ روافض کی کتابوں کی عربی عبارت ملاحظہ کیجئے:

شیعی مؤرخ محسن الامین لکھتا ہے: "روي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال:... ولم يزل (أي:علي) صاحب الأمر في صعود كؤود حتى قتِل، فبويع الحسن ابنه وعُوهد ثم غدر به وأسلم ووثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه وانتهب عسكره...، ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفًا غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه". (أعيان الشيعة ٢٦/١. وانظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢٦٠/١. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٥٦/٥. والدرجات الرفيعة، للسيد علي الشيرازي، ص٢٨. وينابيع المودة لذوي القربى، للقندوزي ٤٠١/٣)

مسعودی نے لکھا ہے: "وقد كان زيد بن علي شاور أخاه أبا جعفر بن علي بن الحسين بن علي، فأشار عليه بأن لا يركن إلى أهل الكوفة، إذ كانوا أهل غدر ومكر، وقال له: بها قتل جدك علي، وبها طعن عمك الحسن، وبها قتل أبوك الحسين". (مروج الذهب ٢٠٦/٣)

مسعودی نے دوسری جگہ لکھا ہے: "ثم وثب عليه (أي: علي) شيعته وأنصاره وثقاته فقتلوه، ثم قام بعده الحسن بن علي رضي الله عنه...، ثم قام من بعده الحسين بن علي رضي الله عنه فخدعه أهل العراق وأهل الكوفة أهل الشقاق والنفاق والإغراق في الفتن". (مروج الذهب ٣٠٠/٣)

حضرت حسن رضی اللہ اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اے کوفہ کے لوگو! تین وجوہات سے میں نے تمھارا ساتھ چھوڑ دیا: ۱-تم نے میرے والد حضرت علی کو شہید کیا۔ ۲-تم نے میرے خیمے پر حملہ کرکے میرا سامان لوٹ لیا۔ ۳-تم نے میرے پیٹ میں نیزہ مارا۔ "**يا أهل الكوفة! لو لم تذهل نفسي عنكم إلا لثلاث خلاص لذهلت: مقتلكم لأبي، وسلبكم ثقلي، وطعنكم في بطني**". (مروج الذهب ۴۳۱/۲. رجال الكشي، ص۱۴۲)

تاریخ کی متعدد کتابوں میں مرقوم ہے کہ جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو اہل کوفہ کی غداری کا یقین ہوگیا تو آپ نے عمر بن سعد کو تین شرائط پیش کیں جو سنی اور شیعوں دونوں کی کتابوں میں مذکور ہیں:

۱- مجھے واپس جانے دیا جائے۔

۲-یا کسی اسلامی سرحد پر بھیج دیں؛ تاکہ جہاد کرتا رہوں۔

۳-یا مجھے اپنے چچازاد بھائی یزید کے پاس شام بھیج دیں؛ تاکہ میں اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ میں رکھوں، یعنی بیعت کروں۔

عمر بن سعد نے یہ شرائط عبید اللہ بن زیاد کو لکھ بھیجیں۔ ابن زیاد نے اسے قبول کرلیا اور حسینی قافلہ شام کی طرف یزید بن معاویہ سے بیعت کے لیے روانہ ہوگیا۔

حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: "**وقال بعضهم: بل سأل منه (أي: عمر بن سعد) إما أن يذهبا إلى يزيد، أو يتركه يرجع إلى الحجاز، أو يذهب إلى بعض الثغور فيقاتل الترك، فكتب عمرُ إلى عبيد اللّٰه بذلك، فقال: نعم! قبلتُ**". (البداية والنهاية ۱۷۵/۸) "**فا نطلق يسير نحو يزيد بن معاوية**". (البداية والنهاية ۱۷۰/۸)

اس کے بعد یہ بات کہ شمر نے اس تجویز کو رد کردیا۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ گورنر اور کمانڈر کی بات کو شمر نے کیسے رد کیا!

دکتور طقوش لکھتے ہیں: "**فعرض (أي: الحسينُ) على عمر (أي: ابن سعد أمير جيش يزيد) أحد الاقتراحات التالية:**

۱- إما أن يرجع إلى المكان الذي أقبل منه.

۲-وإما أن يضع يده في يد يزيد ويعرض عليه قضيته، فيرى فيه رأيه.

۳- وإما السماح له بالذهاب إلى أحد الثغور النائية للجهاد. (التاریخ الإسلامي الوجیز، ص۱۱۸، للدکتور محمد سہیل طقوش، بحوالہ تاریخ ابن جریر طبری ۳۸۹/۵)

شیعہ مؤرخین نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی مذکورہ تینوں پیشکش کو ان الفاظ میں لکھا ہے: "١– أن يرجع إلى المكان الذي أتي منه، ٢–أو أن يسير إلى ثغر من الثغور فيكون رجلا من المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم، ٣–أو أن يأتي أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده، فيرأى فيما بينه وبين رأيه، وفي هذا لكم رضًى وللأمة صلاح". (الإرشاد للمفيد ١٤٣/٣. إعلام الورى للطبرسي ٢٤٦/٢. لواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص ١٤١. العوالم لعبد الله البحراني ٤٤٧/١)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے تین شرائط پیش فرمائیں، جن میں یزید کے ہاتھ پر بیعت شامل ہے۔اس کا ذکر درج ذیل کتب میں ہے:

تنزيه الأنبياء لشريف المرتضى، (ص ٢٦١). كلمات الحسين للشريفي (١١٢/٢). مقتل الحسين لأبي مخنف (١٤٢/١). مواقف الشيعة لعلي الأحمدي الميانجي (٧/٥). الإرشاد للمفيد (١٤٣/٣). إعلام الورى للطبرسي (٢٤٦/٢). لواعج الأشجان لمحسن الأمين (ص ١٤١). العوالم لعبد الله البحراني (٤٤٧/١). تاريخ الطبري (٢٢٥/٦). الكامل لابن الأثير (١٦٤/٣). تاريخ ابن خلكان (١٠٤/٢). تاريخ دمشق لابن عساكر (٥١/٤٥). البداية والنهاية (١٧٥/٨). أنساب الأشراف للبلاذري (١٨٢/٣). الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر (٧١/٢). تايخ الخلفاء للسيوطي (ص ١٦٥). رأس الحسين للعلامة ابن تيمية (ص ٢٠). بے نظیر ولا جواب مناظرہ از مولانا عبد الستار تونسوی (ص ۲۱۷)۔

چنانچہ عبید اللہ بن زیاد نے تیسری شرط قبول کر لی، جس کی دلیل یہ ہے کہ حسینی قافلہ دمشق کی راہ پر چل پڑا۔اور "نعم! قد قبلت " کے الفاظ عبید اللہ بن زیاد نے کہے۔(البداية والنهاية ١٧٥/٨)

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی لکھتے ہیں: بلکہ "ایک موقع پر یہ تصریح بھی موجود ہے کہ آپ نے یزید کی طرف جانے کے لیے اپنا رخ موڑ بھی دیا: "فانطلق يسير نحو يزيد بن معاوية". (البداية والنهاية ١٧٠/٨)

(تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، از–ابوالمآثر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی، ص ۴۱)

بلکہ انساب الأشراف میں صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کے پاس جانے کی خواہش ظاہر فرمائی "فناشد الحسين أن يسيروه إلى يزيد فيضع يده في يده " (أنساب الأشراف ١٧٣/٣، وإسناده صحيح. یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ، ص ۸۹۳)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ وہ ساٹھ کوفی تھے اور کچھ فاصلے پر ابن سعد کا حفاظتی دستہ بھی موجود تھا۔ان ۶۰ کوفیوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بہت روکا؛ مگر حسین رضی اللہ عنہ نہیں مانے اور ان کو خطاب کیا: افسوس! تم وہی لوگ ہو،

جنھوں نے میرے والد کو دھوکہ دیا اور شہید کیا، میرے بھائی کو زخمی کیا اور مسلم بن عقیل کو شہید کیا۔ وہ احمق ہے جو تمھارے دھوکے میں آئے۔ کوفیوں نے کہا: آپ مسلم بن عقیل کی مانند نہیں، آپ کوفہ پہنچیں گے تو لوگ جوق در جوق آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ جب ان شریروں کو یقین ہوا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ ہماری بات نہیں مانتے اور اگر یہ یزید کے پاس گئے اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور ہمارے ہزاروں خطوط کو ان کے سامنے پیش کیا اور ہماری عیاریاں اور سازشیں ان کے سامنے بے نقاب ہوئیں اور ہم پر غداری کا مقدمہ چلا تو ہم شیر کے منہ میں گئے، اسی میں ہماری خیر ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو یزید کے پاس نہ پہنچنے دیا جائے؛ بلکہ ان کو شہید کر دیا جائے اور ان ہزاروں خطوط کو بھی ضائع کر دیا جائے تو قتل حسین کا الزام بھی یزید پر لگ جائے گا اور ہم بھی بچ جائیں گے؛ چنانچہ ۱۰ر محرم کو جب قافلہ کربلا پہنچا اور آرام کرنے لگا تو ان سبائیوں نے حسینی قافلہ پر حملہ کیا، یہ حملہ اچانک تھا؛ کیونکہ حسینی قافلہ صلح کی بات چیت کے بعد مطمئن تھا۔ اور خطوط ضائع کرنے کی غرض سے خیموں کو آگ لگائی گئی۔

ابن سعد کی فوج کا دستہ مدد کے لیے پہنچا تو غدار اپنا کام پورا کر چکے تھے اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے ساتھیوں سمیت جام شہادت پی چکے تھے۔ پھر ابن سعد کی فوج نے ان ساٹھ غداروں کو بھی قتل کیا۔ ۱۸ر اہل بیت کے ساتھ ۶۰ کوفیوں کے قتل کا ذکر البدایہ والنہایہ (۱۹۱/۸، ط: دار الفکر) میں موجود ہے۔ اور جب یہ بات سبائیوں کے اقرار سے ثابت ہے کہ قافلہ حسینی کے قاتل سبائی ہیں، تو یہ خود بخود معلوم ہوا کہ ۶۰ کوفیوں کا قاتل ابن زیاد کا لشکر ہے۔

ابن سعد نے باقی اہل بیت کو اپنے ساتھ لے کر یزید کے پاس دمشق پہنچایا۔ یزید شہادت حسین رضی اللہ عنہ پر بہت مغموم ہوئے اور اہل بیت کے ساتھ اچھا سلوک کیا۔ ان کے کھانے پینے اور دیگر ضرویات کا خیال رکھتے اور جب انھوں نے مدینہ کے قیام کو دمشق پر ترجیح دی تو یزید نے اہل بیت کو کپڑے اور دیگر تحائف دئے۔ جلاء العیون، تاریخ طبری (۴۶۲/۵) اور البدایہ والنہایہ (۱۰۴/۹) میں ہے کہ جب تک زین العابدین دسترخوان پر نہ آتے یزید کھانا نہ کھاتے۔

کربلا میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے لیے پانی کی بندش:

بعض علما نے لکھا ہے کہ کربلا میں ۷ر محرم کو ابن زیاد کے حکم پر ابن سعد نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر پانی بند کر دیا اور تین روز تک حسینی قافلہ پیاس سے تڑپتا رہا۔ مولانا عبد الصمد صاحب رحمانی نائب امیر شریعت بہار اپنی کتاب ''شہید کربلا'' میں لکھتے ہیں:

''۷ر محرم ۶۱ھ کو حضرت امام رضی اللہ عنہ پر پانی کی بندش اور اس کے لیے کشمکش: ۷ر محرم کو ابن سعد کے نام ابن زیاد کا

یہ فرمان پہنچا کہ امیر المؤمنین حضرت عثمان ابن عفانؓ کی طرح حسینؓ اور اُس کے کل ساتھیوں کا پانی بند کر دو اور ان سے یزید کی بیعت کا مطالبہ کرو، بیعت کے بعد پھر ان کے متعلق غور کروں گا، ابن سعد نے عمرو بن حجاج کی سرکردگی میں پانچ سوسواروں کا ایک دستہ فرات پر بھیج کر پانی کا راستہ بند کر دیا، عبداللہ بن حصین شامی نے حضرت امام حسینؓ سے مخاطب ہو کر کہا: حسینؓ! دیکھتے ہو پانی کیسا آسمان کے جگر کی طرح جھلک رہا ہے، لیکن خدا کی قسم! تم کو ایک قطرہ بھی نہیں مل سکتا"۔ (شہید کربلا المعروف بہ فاطمہ کا چاند، ص۱۷۷)

حضرت مولانا ابوالکلام آزاد صاحب لکھتے ہیں: "عمر بن سعد نے مجبوراً پانچوں سپاہی گھاٹ کی حفاظت کے لیے بھیج دئے اور آپ اور آپ کے ساتھیوں پر پانی بند ہو گیا"۔ (شہید اعظم، ص۲۲)

لیکن یہ ابومخنف رافضی کی من گھڑت داستان ہے جسے ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے: **قال الطبري: "قال أبو مخنف: حدثني سليمان بن أبي راشد عن حميد بن مسلم الأزدي قال: جاء من عبيد الله بن زياد كتاب إلى عمر بن سعد: أما بعد، فحل بين الحسين وأصحابه وبين الماء، ولا يذوقوا منه قطرة، كما صنع بالتقي الزكي المظلوم أمير المؤمنين عثمان بن عفان، قال: فبعث عمر بن سعد عمرو بن الحجاج على خمس مئة فارس فنزلوا على الشريعة وحالوا بين حسين وأصحابه وبين الماء أن يسقوا منه قطرة، وذلك قبل قتل الحسين بثلاث. قال: ونازله عبد الله بن أبي حصين الأزدي – وعداده في بجيلة – فقال: يا حسين، ألا تنظر إلى الماء كأنه كبد السماء! والله لا تذوق منه قطرة حتى تموت عطشًا".** (تاريخ الطبري ٥/٤١٢، مقتل الحسين رضوان الله عليه)

اس روایت کے راوی ابومخنف کذاب کے بارے میں تفصیلی کلام آگے آرہا ہے۔ حمید بن مسلم ازدی کے بارے میں اکرم بن محمد الاثری لکھتے ہیں: **"حميد بن مسلم الأزدي من أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي الكذاب، لم أعرف ولم أجد له ترجمة".** (المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري ١/١٣٩: ط: دار ابن عفان، القاهرة)

اور سلیمان بن اَبی راشد بھی مجہول ہے؛ اکرم بن محمد لکھتے ہیں: **"لم أعرفه ولم أجد له ترجمة".**

(المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري ١/٢٢١: ط: دار ابن عفان، القاهرة)

ابومخنف کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تین روز تک حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھیوں کو پانی نہیں ملا؛ جبکہ ابومخنف ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے بھائی عباس

بن علی کوتیس گھڑسوار اور بیس پیادا پا لوگوں کے ساتھ پانی لینے کے لیے بھیجا، محافظ دستے کے سردار عمرو بن الحجاج نے آپ کو روکا؛ لیکن پھر بھی بیس مشکیں پانی بھرلائے۔ " **ولما اشتد على الحسين وأصحابه العطش دعا العباس بن علي بن أبي طالب آخاه فبعثه في ثلاثين فارسًا وعشرين راجلاً وبعث معهم بعشرين قربة فجاء وا حتى دنوا من الماء ليلاً ...، فلما دنا منه أصحابه قال رجاله: املؤا قربكم، فشد الرجالة فملؤا قربهم، وثار إليهم عمرو بن الحجاج وأصحابه، فحمل عليهم العباس بن علي ونافع بن هلال فكفوهم... وجاء أصحاب حسين بالقرب فأدخلوها عليه".**

(تاريخ الطبري ٤١٣/٥، مقتل الحسين رضوان الله عليه)

نیز محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے خیمے کے پیچھے کدال ماری تو وہاں سے میٹھے پانی کا چشمہ جاری ہوگیا، جس سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھیوں نے پانی پیا اور مشکوں کو بھی بھرلیا۔

''حضرت کلنگی برگرفت وبعقب خیمۂ حرم محترم درآمد واز پشت خیمہ نہ گام برداشت بجانب قبلہ ودرآنجا کلنگ را برزمین زد باعجاز آن حضرت چشمہ از آب شیرین پیدا شد وآن حضرت با اصحاب از آن آشامیدند ومشکہا وراویہ ھارا پر کردند''۔ (جلاء العیون، زندگانی سید الشہدا، ص ۵۴۸، ط: کتابفروشی اسلامیہ، تہران)

نیز متعدد شیعہ مصنفین نے لکھا ہے کہ دسویں محرم کی صبح کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ پانی پی لو اور وضو و غسل کرلو اور اپنے کپڑوں کو بھی دھولو، تاکہ یہ تمھارا کفن ہوجائے۔ **"ثم قال لأصحابه: قوموا فاشربوا من الماء يكن آخر زادكم، وتوضأوا واغتسلوا واغسلوا ثيابكم لتكون أكفانكم، ثم صلى بهم الفجر وعبأهم تعبية الحرب، وأمر بحفيرته التي حول عسكره فأضرمت بالنار، ليقاتل القوم من وجه واحد".** (الأمالي للشيخ الصدوق: أبي جعفر محمد بن علي القمي ٣٧١/١. العوالم لعبد الله البحراني ٣٠٦/١. كلمات الإمام الحسين، ١٤٥/٢، لمحمود شريفي)

اگر سات محرم کو پانی بند کردیا گیا تھا اور وہ پیاس سے تڑپ رہے تھے تو دسویں محرم کو وضو، غسل اور کپڑے دھونے کے لیے پانی کہاں سے آیا!؟

مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی نے بھی ''واقعہ کربلا اور اس کا پس منظر'' میں اس پر طویل کلام فرمایا اور آخر میں لکھا ہے: بہر حال یہ تاریخی حقیقت کے نام پر خالص ایک پروپیگنڈہ ہے کہ کربلا میں پانی نایاب یا کمیاب تھا اور اس سے ۷ر محرم سے بندش آپ والے افسانے کی حقیقت بھی ظاہر ہوجاتی ہے۔ (ص ۲۳۹-۲۴۰)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت یزید کی بیعت سے انکار پر نہیں؛ بلکہ بیعتِ یزید پر رضامندی کی وجہ سے ہوئی:

عام طور پر لوگ سمجھتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت سے انکار پر شہید ہوئے؛ لیکن درحقیقت وہ بیعت پر رضامندی کی وجہ سے شہید کیے گئے، جیسا کہ آپ ماقبل میں پڑھ چکے ہیں۔

ان بعض روایات کا جواب جن میں یزید کو شہادت حسین کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا:

اشکالات وجوابات:

اشکال (۱): ابن عباس رضی اللہ عنہما نے یزید کو قاتل حسین قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: المعرفة والتاریخ للفسوی (۵۳۱/۱) پر یہ روایت مذکور ہے: **حدثنا عبد الوهاب بن الضحاك، قال: حدثنا عيسى بن يونس، عن الأعمش، عن شقيق بن سلمة، قال: لما قُتِل الحسين بن علي بن أبي طالب ثار عبد اللّٰه بن الزبير، فدعا ابنَ عباس إلى بيعته، فامتنع ابنُ عباس، وظنَّ يزيد بن معاوية أن امتناع ابن عباس تمسكًا منه ببيعته، فكتب إليه: أما بعد...، فكتب إليه ابن عباس: أما بعد فقد جاء ني كتابك... إنك تسألني نصرتك وتحثني على ودك، وقد قتلت حسينًا رضي اللّٰه عنه، وفتيان عبد المطلب... والسلام على من اتبع الهدى.**

جواب: اس کی سند میں عبدالوہاب بن ضحاک ہے جس کو ابوحاتم رازی نے **كان يكذب** کہا ہے۔ ابن حبان نے **كان يسرق الحديث** کہا۔ دارمی نے **لها مقلوبات وبواطيل** کہا۔ ابونعیم نے **لا شيء** کہا۔ امام ذہبی نے **متهم تركوه** کہا۔ ابن حجر نے **متروك** کہا۔ اور ابن العراق نے **متهم بالوضع والكذب** کہا ہے۔

یہ روایت طبرانی کی معجم کبیر میں بھی (۲۴۱/۱۰) پر ہے۔ اس کی سند میں اسحاق بن ابراہیم بن داحہ مجہول ہے، ابوخداش عبدالرحمٰن بن طلحہ بن یزید بن عمرو تمیمی مجہول ہے۔ نیز ابان بن ولید بن عقبہ بن ابی معیط بھی مجہول ہے۔ تفصیل شیخ ابوفوزان کی کتاب ''یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ'' (ص ۳۳۱-۳۳۷) میں دیکھ لیں۔

اشکال (۲): ابن حجر ہیثمی نے الصواعق المحرقہ (۶۴۱/۲) میں معاویہ بن یزید بن معاویہ کی ایک تقریر نقل کی ہے جس میں قتل حسین کا الزام یزید پر لگانے کے ساتھ ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بھی تبرا بازی موجود ہے۔ انھوں نے اس تقریر کا کوئی حوالہ یا سند پیش نہیں کی، تو یہ روایت بے سروپا ہے۔

اشکال (۳): ابن جریر طبری نے عقبہ بن سمعان سے یہ روایت نقل کی ہے کہ میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے

ساتھ مدینہ سے مکہ اور مکہ سے عراق تک تھا، ان سے جدا نہیں ہوا، اللہ کی قسم! میں نے ان سے یہ نہیں سنا کہ میں یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینا چاہتا ہوں۔ روایت کے آخری الفاظ یہ ہیں: ''ألا واللّٰہ ما أعطاهم ما يتذاكر الناس وما يزعمون مِن أن يضع يده في يد يزيد بن معاوية''. (تاريخ الطبري ٥/٤١٤)

جواب: یہ روایت جھوٹی ہے۔ اس میں عقبہ بن سمعان مجہول ہے۔ عبدالرحمٰن بن جندب مجہول ہے۔ اور ابومخنف لوط بن یحییٰ کا کذاب ہونا سب کو معلوم ہے۔ ابن عدی نے شيعي محترق صاحب أخبارهم کہا۔ یعنی کٹر شیعہ اور شیعوں کا مورخ ہے۔

قاتلین حسین رضی اللہ عنہ کے شیعہ ہونے کے دلائل خود شیعوں کی کتابوں سے:

۱- حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کوفہ کے لوگوں نے ہمیں مدد کے وعدے پر بلایا اور اب میرے قتل کے در پے ہیں۔ ''إنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا يقاتلوننا''. (مقتل الحسين لأبي مخنف ١/٢٩١. لواعج الأشجان، ص٢١٧. إعلام الورى٢/٢٦٤. الإرشاد للمفيد ٣/١٨٥)

۲- آپ نے فرمایا: اے اللہ تو جانتا ہے کہ انہی لوگوں نے دعوت دے کر ہمیں مدد کے وعدے پر بلایا، جب ہم آ گئے، تو انھوں نے ہمیں رسوا کیا اور ہماری مخالفت کی۔ اے اللہ! ان سے بارش کو روک لے، انھیں اپنی برکتوں سے محروم کر دے اور ان سے کبھی راضی نہ ہونا۔ ''اللّٰهم أنت تعلم إنهم دعونا لينصرونا، فخذلونا وأعانوا علينا، اللّٰهم احبس عنهم قطر السماء، واحرمهم بركاتك، اللّٰهم لا ترض عنهم أبدا''. (صحيفة الحسين للقيومي، ص٨٩. كلمات الإمام الحسين ٢/٢٦٩. ينابيع المودة للقندوزي)

۳- حضرت علی بن حسین زین العابدین نے اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: بہت افسوس بہت افسوس اے دھوکہ کرنے والو! اے فریب کرنے والو! ''هيهات هيهات! أيها الغدرة المكرة!... قتِل أبي بالأمس، وأهل بيته معه''. (الاحتجاج للطبرسي ٢/٣٢. لواعج الأشجان، ص٢٦٦. مثير الأحزان، ص٧٧. (جلاء العيون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۲/۵۹۶-۵۹۷)

۴- علی بن حسین زین العابدین نے فرمایا: اے کوفیو! تم کو قسم دیتا ہوں! تم نے میرے والد کو بلایا اور فریب دیا، پھر تم نے ان سے لڑائی کی اور رسوا کیا، تم پر ہلاکت ہو، تم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آنکھیں کیسے ملاؤ گے جب وہ فرمائیں گے: تم نے میری اولاد کو قتل کیا، میری عزت کو پامال کیا؛ اس لیے تم میرے امتی نہیں۔ پھر مجمع سے رونے کی آوازیں آنے لگیں اور ایک دوسرے کو کہنے لگے کہ تم ہلاک ہو گئے اور تمھیں خبر بھی نہیں۔

''أيها الناس ناشدتكم بالله هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة؟ قاتلتموه وخذلتموه فتبًّا لكم ما قدمتم لأنفسكم وسوأةً

لرأيكم، بأية عين تنظرون إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول لكم: قتلتم عترتي وانتهكتم حرمتي، فلستم من أمتي. فارتفعت أصوات الناس بالبكاء ويدعو بعضهم بعضا: هلكتم وما تعلمون". (الاحتجاج للطبرسي ۲/ ٤٦. العوالم لعبد الله البحراني ۲/ ۲۱۹. مقتل الحسين لابن طاووس، ص ۹۱. لواعج الأشجان، ص ۲٦٥. مثير الأحزان، ص ۷٦. جلاء العیون، زندگانی سید الشهداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۲/ ۵۹٦-۵۹۷)

۵- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ حضرت امام زین العابدین نے فرمایا: اے کوفیو، غدارو، مکارو اور حیلہ کرنے والو! کیا اب تم ہم پر روتے ہو! تمھارے پاس بے بنیاد دعوی اور باطل باتوں کے سوا کچھ نہیں۔ تم ہی نے ہمیں قتل کیا، اور پھر ہم پر روتے ہو۔ بخدا! تم اس بات مستحق ہو کہ زیادہ روؤ اور کم ہنسو۔

"ای اہل کوفہ واہل غدر ومکر وحیلہ! آیا شما بر ما میگریید ...نیست درمیان شما مگر دعوای بے اصل وسخن باطل...خود مارا کشتہ اید وبر ما می گرید؟ بلی واللہ باید کہ بسیار بگریید وکم خندہ کنید". (جلاء العیون، زندگانی سید الشهداء علیہ السلام، خطبہ حضرت زینب خاتون در کوفہ ۲/ ۵۹۳)

٦- محمد باقر رحمہ اللہ نے فرمایا: کوفیوں نے علی سے بیعت کی، پھر بیعت توڑ دی اور ان کو شہید کیا، پھر ان کے فرزند حسن سے بیعت کی اور ان کے پہلو میں خنجر مارا، پھر ہزار عراقی مردوں نے حسین کی بیعت کی اور بیعت کرنے والوں نے ہی ان پر شمشیر چلائی اور امام حسین کو شہید کیا۔

شیعی مورخ محسن الامین لکھتا ہے: "**روي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال: ... ولم يزل (أي: علي) صاحب الأمر في صعود كؤود حتى قتِل، فبويع الحسن ابنه وعُوهد ثم غدر به وأسلم ووثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه وانتهب عسكره...، ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفًا غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه"**. (أعيان الشيعة ۱/ ۲٦. وانظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ۱/ ۲٦۰. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٥/ ٥٦. والدرجات الرفيعة، للسيد علي الشيرازي، ص ۲۸. وينابيع المودة لذوي القربى، للقندوزي ۳/ ٤۰۱)

۷- سیدنا زینب بنت علی کربلا کی عینی گواہ فرماتی ہیں: اے کوفیو، غدارو اور مکارو! تم ہم پر روتے ہو؛ حالانکہ خود تم نے ہمیں قتل کیا۔ اے اہل کوفہ! تم پر لعنت ہو، تم نے جگر گوشہ رسول کو قتل کیا اور باپردہ اہل بیت کو بے پردہ کیا۔ "**يا أهل الكوفة، يا أهل الختل والغدر والخذل!! ... ويلكم أي كبد لمحمد صلى الله عليه وسلم فرثتم؟! وأي عهد نكثتم؟! وأي كريمة له أبرزتم؟! وأي حرمة له هتكتم؟! وأي دم له سفكتم؟! ..."**. (الاحتجاج للطبرسي ۲/ ۲۹-۳۰. لواعج الأشجان، ص ۲٥٥. مواقف الشيعة ۳/ ۱٤۱)

۸- اور فاطمہ بنت حسین نے کوفیوں کو مخاطب کر کے کہا: اے کوفیو، غدارو! تم نے ہمیں جھٹلایا، ہمیں کافر اور ہمارے قتل کو حلال سمجھا اور ہمارے مال کو مال غنیمت سمجھ کر لوٹ لیا۔ اور کل تم نے ہمارے دادا علی کو قتل کیا، تمھاری تلواروں سے ہمارا خون ٹپک رہا ہے۔ ”یا أهل الكوفة، يا أهل المكر والغدر والخيلاء... كذبتمونا، وكفرتمونا، ورأيتم قتالنا حلالا، وأموالنا نهبًا... كما قتلتم جدنا بالأمس، وسيوفكم تقطر من دمائنا أهل البيت“. (الاحتجاج للطبرسي ۳۷/۲. العوالم لعبد الله البحراني ۲۱۳/۲. لواعج الأشجان، ص ۲۶۱. مواقف الشيعة ۱۸۷/۵)

۹- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ فاطمہ بنت حسین نے فرمایا: اے کوفیو، مکارو، غدارو اور تکبر و حیلہ کرنے والو! اللہ تعالی نے ہم اہل بیت رسالت کو تمھارے ذریعہ آزمایا اور ہمارے ذریعہ تمھیں آزمایا اور ہماری آزمائش کو ہمارے لیے نعمت قرار دیا۔ تم نے ہمیں جھٹلایا، ہمیں کافر شمار کیا، ہمارے قتل کو حلال جانا، ہمارے اموال لوٹ لیے؛ چنانچہ کل تم نے ہمارے دادا کو قتل کیا اور تمھاری تلواروں سے ہم اہل بیت کا خون ٹپک رہا ہے۔

”ای اہل کوفہ و اہل مکر و غدر و تکبر و حیلہ، حق تعالی ما اہل بیت رسالت را بشما مبتلا گردانیدہ و شمارا بما ممتحن ساختہ، وابتلای مارا برمانعمت گردانیدہ... پس شما تکذیب کردید مارا، و مارا کافر شمردید، وقتال مارا حلال دانستید، واموال مارا غارت کردید...، چنانچہ دیروز جد مارا کشتید، و پیوستہ خون ما اہل بیت از دم شمشیر ہای شما میچکد“۔ (جلاء العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۵۹۴/۲-۵۹۵)

۱۰- فاطمہ بنت حسین کوفیوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتی ہیں: کوفیو! تمھاری ہلاکت ہو، تم نے حضرت علی، پھر ان کے دونوں صاحبزادے حسنین طیبین سے غداری کی۔ ”تبًّا لكم يا أهل الكوفة! كم تراث لرسول الله صلى الله عليه وآله قبلكم، وذحوله لديكم، ثم غدرتم بأخيه علي بن أبي طالب عليه السلام جدي، وبنيه عترة النبي الطيبين الأخيار“. (الاحتجاج للطبرسي ۳۹/۲. العوالم لعبد الله البحراني ۲۱۵/۲. اللهوف في قتلى الطفوف لابن طاووس، ص ۲۴۰. مواقف الشيعة ۱۸۸/۵)

۱۱- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ فاطمہ بنت حسین نے فرمایا: اے اہل کوفہ! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تمھیں کس خون کا مطالبہ تھا؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھارے ساتھ کیا خیانت کی تھی؟ کہ تم نے میرے دادا حضرت علی اور حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد کے ساتھ اس طرح کی مکاری کی اور انھیں قتل کر ڈالا اور تم میں سے بعض لوگوں نے اس بات پر فخر کیا کہ ہم نے علی اور ان کے بیٹوں کو ہندی تلوار سے قتل کیا۔

”ای اہل کوفہ چہ خونہا حضرت رسالت از شما طلب دارد؟ وچہ خیانتہا آنحضرت نزد شما دارد؟ بمکری کہ با جدم علی بن ابی طالب و فرزندان حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کردید، وایشانرا بقتل آوردید، و فخر کنندہ درمیان شما

فخر کرد کہ ما کشتیم علی وفرزندان علی را بشمشیر ہای ہندی"۔(جلاء العیون، زندگانی سید الشہدا علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم درکوفہ ۵۹۵/۲)

۱۲-ام کلثوم فرماتی ہیں: اے اہل کوفہ! تمھارا بُرا ہو! تم نے کیوں ہمارے بھائی حسین کو بلایا اور ان کی مدد نہیں کی! اور انھیں قتل کر ڈالا اور ان کے مال کو لوٹ لیا۔

"اہل کوفہ بدا بحال شما وناخوش باد رویہای شما! بچہ سبب برادرم حسین را خواندید ویاری اونکردید واورا بقتل آوردید واموال اوراغارت کردید"۔(جلاء العیون، زندگانی سید الشہدا علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم درکوفہ ۵۹۵/۲)

۱۳-اور شیعوں کی معتبر کتاب کافی میں بروایت جعفر صادق یہ حدیث موجود ہے: "قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لعليٍّ: هم شيعتُك فسلم وُلدَك منهم أن يقتلوهم". (الكافي لأبي جعفر الكليني ۲٦۰/۸)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی سے فرمایا: اپنی اولاد کو شیعوں کے قتل سے بچاؤ کہ شیعہ کہیں ان کو قتل نہ کردیں۔

۱۴- شیعوں کی کتاب مجالس المؤمنین میں ہے کہ واقعہ کربلا کے بعد شیعانِ کوفہ مل بیٹھے اور افسوس کرنے لگے کہ ہم نے حسین کو بلایا اور ان پر تلوار کھینچی، ہم اپنی بدکرداری پر شرمسار ہیں، توبہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم تلواریں لے کر ایک دوسرے کو قتل کریں، جیسا کہ بنی اسرائیل نے ایک دوسرے کو قتل کیا تھا۔

"اکنوں از اعمال سیئہ خویش نادم گشتہ می خواہیم کہ دست در دامن توبہ وانابت زدیم، شاید خداوند عزوجل وعلا توبۂ ما را قبول کردہ بر ما رحمت کند، وہرکس از اں جماعت کہ بہ کربلا رفتہ بودند عذرے می گفتند۔ سلیمان بن صرد گفت ہیچ چارہ نمیدانیم جز آنکہ خود را درعرصۂ تیغ آوریم؛ چنانچہ لبیدے از بنی اسرائیل تیغ بروی در یکدیگر نہادند"۔(مجالس المؤمنین، مجلس ہشتم ۲۴۱/۲. والنسخة العربية من مجالس المؤمنين ۲٤۹/۳-۲۵۰، المجلس الثامن. وانظر: مقتل الحسين لأبي مخنف، ص ۳۸۹)

البدایہ والنہایہ میں ہے: "عن يزيد الرِّشْكِ قال: حدثني من شافهَ الحسين قال: رأيتُ أخبيةً مضروبةً بفلاةٍ من الأرض فقلت: لمن هذه؟ قالوا: هذه لحسين، قال: فأتيتُه فإذا شيخ يقرأ القرآن والدُّموع تسيل على خديه ولحيته، قال قلت: بأبي وأمي يا ابن بنت رسول اللّٰه ما أنزلك هذِه البلادَ والفلاةَ التي ليس بها أحد؟ فقال: هذه كتب أهل الكوفة إليَّ ولا أراهم إلا قاتِلِيَّ". (البداية والنهاية ۱٦۹/۸)

مندرجہ بالا عبارات کی روشنی میں مندرجہ ذیل باتیں ثابت ہوئیں:

(۱) کوفہ کے روافض نے مکر وحیلہ سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو خطوط لکھ کر کوفہ بلایا اور عہد دیا کہ ہم آپ کی مدد کے لیے دل وجان سے تیار ہیں۔

(۲) کوفہ کے روافض نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور اہل بیت سے غداری کی، انھیں قتل کیا اور ان کا مال لوٹا۔

(۳) کوفہ کے روافض نے اہل بیت کو کافر اور ان کا خون حلال سمجھا۔

(۴) روافض کو اہل بیت سے پرانی دشمنی تھی۔

(۵) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قاتل بھی روافض ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قاتل ابن ملجم خارجی تھا؛ لیکن محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھا ہے کہ عبدالرحمٰن بن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تھی اور آپ نے اس سے بیعت نہ توڑنے کا پختہ عہد لیا تھا۔ جب ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تو وہ شیعانِ علی میں شامل ہوگیا۔ ملا باقر لکھتے ہیں: ''شیخ مفید ودیگران بسند ہای معتبر روایت کردہ اند کہ چون حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام از مردم بیعت میگرفت عبدالرحمٰن بن ملجم مرادی آمد کہ با آن حضرت بیعت کند حضرت قبول بیعت اونمودتا آنکہ سہ مرتبہ بخدمت آنحضرت آمد، درمرتبہ سیم با حضرت بیعت کرد، چون پشت کرد حضرت بار دیگر اوراطلبید وسوگند ہا داد اورا کہ بیعت نشکند وعہد ہای محکم ازاو گرفت''. (جلاء العیون، زندگانی امیر المؤمنین علیہ السلام، اخبار از شہادت خود، ۲۸۱/۱)

(۶) حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پہلو میں خنجر مارنے والے اور ان کا مال لوٹنے والے بھی روافض ہیں۔

(۷) حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل کوفہ کے روافض تھے کوئی اور نہیں تھا۔

(۸) اہل بیت کو قتل کر کے یہ لوگ خوش ہوئے اور رونا پیٹنا محض دکھلاوا تھا۔

(۹) قاتلین حسین کوفی روافض امت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خارج ہیں۔

(۱۰) حضرت زینب نے انھیں ابدی جہنم کی خوشخبری سنائی۔

حیرت ہے کہ خود شیعوں کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل کے بارے میں فتویٰ ہے کہ وہ ولد الزنا ہے؛ کیونکہ پیغمبر اور ان کی اولاد کا قاتل ولد الزنا ہی ہوسکتا ہے۔ ''قاتل حسین بن علی علیہ السلام ولد الزنا بود بدرستی کہ نمیکشند پیغمبران واولادِ پیغمبران را مگر اولادزنا''۔ (جلاء العیون، فصل پنجم ۳۳۶/۱)

حضرت زینب نے تو ان کو ابدی جہنم کی بشارت دے دی تھی اب اس فتوے سے ان کی دنیوی حیثیت بھی معلوم ہوگئی۔

بالفاظ دیگر اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱- حضرت حسین رضی اللہ عنہ، ان کے بیٹے حضرت علی زین العابدین، زینب بنت علی اور دیگر اہل بیت کا دعویٰ ہے

کہ ہمیں شیعوں نے قتل کیا۔

۲-ابوجعفر الباقر محمد بن علی گواہ ہیں۔

۳-مدعا علیہ یعنی قاتلین کوفی شیعہ جرم کا اقرار کرتے ہیں۔

اب اگر اس کے خلاف کوئی شخص دعوی کرے تو اسے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر اہل بیت کا دعوی، ابوجعفر الباقر کی گواہی اور مدعا علیہ کا اقرار جرم پیش کرنا ہوگا؛ ورنہ یہ بہتان ہوگا کہ اس نے غیر مجرم کو مجرم کہا۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيْئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهٖ بَرِيْئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِيْنًا﴾. (النساء: ۱۱۲)

نیز جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور اہل بیت کا دعوی ہے کہ ہمارے قاتل شیعہ ہیں اور ملزم خود اقراری ہیں تو کوئی تیسرا شخص اس مسلمہ حقیقت کو کیونکر جھٹلا سکتا ہے۔

اگر یزید قاتل حسین ہوتا تو زین العابدین ان کے ساتھ شریک طعام نہ ہوتے اور خاندان علی ان سے تحفے تحائف وصول نہ کرتے۔

ناظرین کرام! واقعۂ کربلا اور یزید کے بارے میں اردو میں بہت ساری کتابیں اور رسالے لکھے گئے: مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب کی ''یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں''۔ مولانا عبدالشکور مرزاپوری کی ''قاتلان حسین کی نشاندہی''۔ مولانا اللہ یار خان صاحب کی ''سانحہ کربلا کی حقیقت ماخوذ از تحذیر المسلمین عن کید الکاذبین''۔ مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی کی ''واقعۂ کربلا اور اس کا پس منظر''۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی ''شہید کربلا''۔ قاضی مظہر حسین صاحب کی ''واقعۂ کربلا اور اس کا پس منظر کا ناقدانہ جائزہ''۔ ''یزید کی شخصیت علامہ ابن جوزی کی نظر میں''۔ ابن جوزی رحمہ اللہ کی تالیف کا ترجمہ مولانا مفتی محمد شعیب احمد نے کیا ہے۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب کی ''شہید کربلا اور یزید''۔ عبدالصمد رحمانی کی ''شہید کربلا''۔ ابو الکلام آزاد کی ''شہید اعظم''۔ مولانا عطاء اللہ صاحب کی ''واقعۂ کربلا اور اس کا پس منظر''۔ حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ کی ''تبصرہ بر شہید کربلا و یزید'' جو مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ کی کتاب کے جواب میں لکھی گئی، اور اس کتاب کا دوسرا حصہ قاضی اطہر صاحب مبارکپوری کے رد میں ہے۔ مولانا محمد امین اوکاڑوی کی ''تجلیات صفدر'' (۱/۵۳۶-۵۹۶)۔ مجلس عثمان غنی، کراچی کے بعض رسائل۔ مبشر نذیر صاحب کی ''سانحہ کربلا''۔ اور شیخ ابوفوزان سنابلی صاحب کی ''یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ'' اور دوسری کتاب ''حادثہ کربلا اور سبائی سازش''۔ (شیخ ابوفوزان کی نگارشات سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف غیر مقلد اہل حدیث ہیں) ان میں سے اکثر سے ہم نے استفادہ کیا ہے۔

یہ واقعہ مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی بھی مذکورہ بالا طریقے پر بیان فرماتے تھے اور جو واقعہ زبان زد عوام ہے اور دوسرے حضرات نے لکھا ہے وہ ابومخنف، محمد بن سائب کلبی اور اس کے بیٹے ہشام کلبی جیسے شیعہ ضعیف اور کذاب راویوں کا مرہون منت ہے۔

ابومخنف نے کتاب ''مقتل حسین'' میں اس واقعہ کو یوں بیان کیا ہے گویا وہ بچشم خود اس کا مشاہدہ کر رہا ہے؛ جبکہ واقعۂ کربلا کے وقت وہ پیدا بھی نہ ہوا تھا۔

ابومخنف کے بارے میں ناقدین کی رائے ہے کہ ''**شيعي محترق**'' جلا بھنا کٹر شیعہ تھا۔ اور پھر ابن جریر طبری اس واقعہ کو ابومخنف سے اس طرح نقل کرتے ہیں جیسے شاگرد استاذ سے نقل کرتا ہے؛ حالانکہ ابن جریر طبری اس کے مرنے کے ۵۵ر سال بعد پیدا ہوئے۔ انھوں نے ''مقتل حسین'' سے اس واقعہ کو لیا ہوگا۔ اس طرح اِن واقعات کو شہرت ملی، قرن اول میں ان واقعات کا کوئی مستند ثبوت نہیں ملتا۔ معلوم ہوا کہ یزید حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کا ذمہ دار نہیں۔ شہادتِ حسین کے ذمہ دار وہ عراقی روافض ہیں جنھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بیعت کے لیے بلایا اور پھر خود ہی آپ کو شہید کیا۔

صحیح بخاری میں ہے: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''**أهل العراق يسألون عن الذباب، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم**''. (صحيح البخاري، رقم: ۳۷۵۳)

اہل عراق یعنی کوفی مکھی کا مسئلہ پوچھتے ہیں؛ حالانکہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کو شہید کیا۔

یزید کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت میں کوئی دخل نہیں:

علامہ ذہبی اور علامہ ابن تیمیہ رحمہما اللہ لکھتے ہیں کہ یزید کا حضرت حسین کی شہادت میں کوئی دخل نہیں تھا۔

''**وأما يزيد فلم يأمر بقتل الحسين باتفاق أهل النقل، ولكن كتب إلى ابن زياد أن يمنعه عن ولاية العراق... ولـمّا بلغ ذلك (أي: قتل الحسين) يزيدَ أظهر التوجع، وظهر البكاء في داره، ولم يسب لهم حريمًا أصلا، بل جهزهم وأعطاهم وبعثهم إلى وطنهم**''. (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲٦٦. منهاج السنة النبوية ٤/٤٧٢)

اس کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ نے بعض آل رسول کی خواتین کی بے حرمتی اور ان کے قیدی بنانے اور حضرت حسین کے سر کو یزید کے پاس بھیجنے کی تردید کی ہے۔

یزید کا حکم صرف اتنا تھا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھوں کو قتال برپا کرنے سے روکا جائے۔ حافظ ابن اکثیر لکھتے ہیں: ''**وفي رواية أن يزيد كتب إلى ابن زياد: قد بلغني أن الحسين قد توجه إلى**

نحو العراق فضع المناظر والمسالح، واحترس واحبس على الظِّنَّة وخذ على التهمة، غير أن لا تقتل إلا من قاتلك، واكتب إلي من كل ما يحدث من خير والسلام". (البداية والنهاية ۸/۱٦٥)

نیز حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "والـذي يـكـاد يـغـلـب على الظن أن يزيد لو قدر عليه قبل أن يُقتَل لعفا عنه، كما أوصاه بذلك أبوه، وكما صرّح هو به مخبِرًا عن نفسه بذلك". (البداية والنهاية ۸/۲۰۲)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی خود یزید کے بارے میں اچھی رائے تھی؛ اسی لیے جب معلوم ہوا کہ کوفہ والوں نے غداری کی ہے، تو تین مطالبات میں سے ایک یہ تھا کہ مجھے اپنے ابن عم یزید کے پاس جانے دیا جائے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اوران کے لیے امیر المومنین کا لفظ استعمال کیا، كما في تاريخ الطبري (٥/٤١٤)۔

زین العابدین رحمہ اللہ جو خود کربلا میں موجود تھے، انھوں نے کبھی یہ ذکر نہیں کیا کہ یزید نے قتل کیا۔ اور کربلا کے بعد بھی یزید کی بیعت پر قائم رہے، اور بعد میں بھی جب بعض اہل مدینہ یزید کے خلاف اٹھے تو حضرت زین العابدین ان سے الگ رہے۔

"واعتزل النـاسَ عـلـيُّ بـن الـحسيـن "زيـن العابدين "، وكذلك عبد الله بن عمر بن الخطاب لم يخلعا يزيد". (البداية والنهاية ۸/۲۱۸)

اگر حضرت زین العابدین رحمہ اللہ یزید کو اپنے والد کا قاتل سمجھتے تو ایسا کیوں کرتے!

علامہ ذہبی نے مدائنی کی سند سے حضرت زین العابدین رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے: "روى المدائني: عـن إبـراهيـم بـن مـحـمـد، عـن عـمـرو بـن دينار، حدثنا محمد بن علي، عن أبيه، قال: قُتِل الـحسيـنُ، وأُدخِلـنـا الـكـوفة، فـلقينا رجلٌ، فأدخَلَنا منزله، فألحفَنا، فنِمتُ، فلم أستيقظ إلا بحِسِّ الخيل في الأزِقَّة ، فحُمِلنا إلى يزيد، فدمعتْ عينُه حين رآنا، وأعطانا ما شئنا...". (سير أعلام النبلاء ۳/۳۲۰. وتاريخ الإسلام للذهبي ٥/٢٠، ورجال هذا الإسناد بين الثقة والصدوق)

خود ابو مخنف جس کے بارے میں ابن عدی نے "شیعی محترق" (جلا بھنا شیعہ) لکھا ہے۔ اور جس سے طبری نے بہت کثرت سے ہر رطب و یابس کو لیا ہے، اس کی روایت میں ہے کہ یزید، زین العابدین اوران کے بھائی عمر بن الحسین کو کھانے کے وقت ساتھ میں بٹھاتے، اس طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے گھر والوں کا اکرام کیا۔

"وكـان يـزيـد لا يتـغـدَّى ولا يتعشَّى إلا ومـعـه عـلـي بـن الحسين، وأخوه عمر بن الـحسيـن... ولـمـا ودَّعهـم يزيد قال لعلي بن الحسين : قبح الله ابن سمية، أما والله لو أني صـاحـب أبيك مـا سـألني خصلة إلا أعطيته إياها، ولدفعت الحتفَ عنه بكل ما استطعت ولو

بهلاك بعض ولدي، ولكن الله قضى ما رأيت، ثم جهَّزه وأعطاه مالاً كثيرًا وكساهم وأوصى بهم ذلك الرسول، وقال له: كاتبني بكل حاجة تكون لك". (البداية والنهاية ١٩٥/٨. تاريخ الطبري ٤٦٢/٥)

اس روایت میں ابن سمیہ یعنی عبیداللہ بن زیاد کو شہادتِ حسین کا ذمہ دار بنانا درست نہیں۔ متعدد حوالوں سے ثابت ہے کہ یہ کام خود شیعوں نے کیا۔ شامی فوج کوفہ کی حفاظت پر مامور تھی، یزید نے عبیداللہ بن زیاد سے یہ کہا تھا کہ سرحدوں کی حفاظت کیجئے۔

اسی طرح خود ابومخنف کی روایت میں ہے: "فقال النعمان بن بشير: يا أمير المؤمنين اعمل معهم كما كان يعمل معهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لو رآهم على هذه الحال، فرقّ عليهم يزيد وبعث بهم إلى الحمام وأجرى عليهم الكساوي والعطايا والأطعمة، وأنزلهم في داره". (البداية والنهاية ١٩٦/٨)

مشہور مورخ ابوالعرب تمیمی نے صحیح سند کے ساتھ نعمان بن بشیر سے روایت کیا ہے: "قال النعمان بن بشير: يا أمير المؤمنين اصنع بهم ما كان يصنع بهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لو رآهم بهذه الهيئة. فقالت فاطمة بنت الحسين: يا يزيد، بنات رسول الله سبايا، قال: فبكى حتى كادت نفسه تخرج، وبكى أهل الدار حتى علت أصواتهم، ثم قال: خلوا عنهم واذهبوا بهم إلى الحمام فاغسلوهم واضربوا عليهم القباب، ففعلوا، وأمال عليهم المطبخ وكساهم وأخرج لهم جوائز كثيرة...". (كتاب المحن، ص١٣٥)

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یزید کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل سمجھنا حماقت کی انتہا ہے: "وقد أفتى الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى... ومن زعم أن يزيد أمر بقتل الحسين أو رضي به فينبغي أن يعلم به غاية حماقة". (وفيات الأعيان ٢٨٨/٣. مرآة الجنان ١٣٥/٣)

امام غزالی احیاء علوم الدین میں لکھتے ہیں کہ یہ ثابت نہیں کہ یزید نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم دیا تھا۔ امام غزالی لکھتے ہیں: "هل يجوز لعن يزيد؛ لأنه قاتل الحسين بن علي أو آمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلاً، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر بقتله ما لم يثبت ذلك فضلاً عن اللعنة؛ لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق". (إحياء علوم الدين ٤٨٨/٥. وانظر: فتاوى الرملي على هامش فتاوى الفقهية الكبرى (٣٣٤/٤). و الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (١٩٣/٢).

اور ابن خلکان وفیات الاعیان میں لکھتے ہیں: "سُئِل (أبو حامد الغزالي) عمن صرح بلعن

يـزيـد: هـل يحكم بفسقه، أم هل كان ذلك مرخصا فيه؟ وهل كان مريدًا قتل الحسين رضي اللّٰه عنـه، أم كـان قـصـده الـدفـع؟ وهـل يسوغ الترحم عليه، أم السكوت عنه أفضل؟... فـأجـاب: لا يـجـوز لـعـن المسلم أصلا، ومن لعن مسلمًا فهو الملعون، وقد قال رسول اللّٰه صـلـى الـلّٰـه عـليـه وسـلـم: ’’المسلم ليس بلعَّان‘‘، وكيف يجوز لعن المسلم ولا يجوز لعن البهـائهـم، وقد ورد النهي عن ذلك، وحرمة المسلم أعظم من حرمة الكعبة بنص النبي صلى الـلّٰـه عـليـه وسـلـم. ويزيد صحَّ إسلامه، وما صح قتله الحسين رضي اللّٰه عنه، ولا أمره، ولا رضـاه بـذلك، ومهـمـا لم يصح ذلك منه لا يجوز أن يظن ذلك به، فإن إساء ة الظن بالمسلم أيـضًـا حـرام، وقـد قال تعالى: ﴿اِجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾... ومن زعم أنَّ يـزيد أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، أو رضي به فينبغي أن يعلم به غاية حماقة، فإن من قتل مـن الأكـابـر والـوزراء والسلاطين في عصره لو أراد أن يعلم حقيقة من أمر بقتله ومن الذي رضـي بـه ومـن الـذي كـرهـه لـم يـقـدر عـلى ذلك، وإن كان قد قتل في جواره وزمانه وهو يشـاهـده، فـكيف لـو كان في بلد بعيد وزمن قديم قد انقضى، فكيف يعلم ذلك فيما انقضى عـليـه قـريـب مـن أربع مئة سنة في مكان بعيد، وقد تطرف التعصب فى الواقعة فكثرت فيها الأحـاديث من الجوانب، فهذا أمر لا تعرف حقيقته أصلا، وإذا لم يعرف وجب إحسان الظن بـكـل مسلم يمكن إحسان الظن به‘‘. (وفيـات الأعيـان لابـن خلكان ۲۸۸/۳. وفوات الوفيات لصلاح الدين محمد بن شاكر ۳۲۹/٤)

ہاں علامہ ابن جوزی نے لعنت کے جواز میں رسالہ بنام ’’الـرد عـلى المتعصب العنيد المانع عن لعن يزيد‘‘ لکھا ہے۔ کچھ مدت پہلے پاکستان سے اس کا اردو ترجمہ بعض علما کے اہتمام سے شائع ہوا۔

فتاوی ابن الصلاح میں مرقوم ہے: ’’رجـل يـعتـقد أن يزيد بن معاوية رضى اللّٰه عنه أمر بقتل الـحسيـن بـن علي رضي اللّٰه عنهما واختار ذلك ورضيه طوعا منه لا كرها...؟ أجاب رضي الـلّٰه عنه: لم يصح عندنا أنه أمر بقتله رضي اللّٰه عنه، والمحفوظ أن الآمر بقتاله المفضي إلى قتله كرمه اللّٰه إنما هو عبيد اللّٰه بن زياد والي العراق إذ ذاك‘‘. (فتاوى ابن الصلاح ۲۱٦/۱)

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: ’’لـم يـكـن ليـزيـد يـد فـي قتل الحسين وليس هذا دفاعًا عن يزيد، ولـكـنـه دفـا ع عـن الـحـق. يزيد أرسل عبيد اللّٰه بن زياد ليحول بين الحسين والوصول إلى الـكوفة، ولم يأمر عبيد اللّٰه بقتله، بل الحسين نفسه كان حسن الظن بيزيد حتى قال: دعوني

أذهب إلى يزيد فأضع يدي في يده. (حقبة من التاريخ، ص۱۱۹)

بلکہ محمد ابوالیسر عابدین الشامی نے لکھا ہے: میں چیلنج دیتا ہوں کہ کوئی صحیح سند کے ساتھ ثابت کرے کہ یزید نے حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم دیا، یا اس پر راضی ہوا۔ أقول وهذا لعمري ما نلقى الله عليه. وإني أتحدّى كل من ينقل بثبت صحيح عنه أنه أمر أو رضي بقتل الحسين. (أغاليط المورخين، ص۱۰۹)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے کوفہ کے روافض تھے، نہ کہ اہل شام:

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بارے میں مذکور ہے کہ عراق کے لوگوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ذباب (مکھی) کے بارے میں پوچھا کہ اگر محرم مکھی کو مار دے تو کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''يا أهل العراق، تسألوني عن محرمٍ قتل ذبابًا، وقد قتلتم ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم''. (مسند أحمد، رقم: ٦٤٠٦، وإسناده صحيح على شرط مسلم).

اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''أهل العراق يسألون عن الذباب، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم''. (صحيح البخاري، رقم: ۳۷۵۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے والے اہلِ عراق ہیں۔ حکومت اگر قاتل ہوتی تو شام کا ذکر ہوتا؛ مگر عراق کا ذکر ہے۔

شیعوں کا خود اپنا اقرار کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے کوفہ کے غدار شیعہ تھے:

نیز اس کا تذکرہ خود شیعہ کی کتابوں میں بھی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے اہل کوفہ تھے:

۱- کاظم احسائی نجفی شیعی لکھتا ہے: ''إن الجيش الذي خرج لحرب الإمام الحسين عليه السلام ثلاث مائة ألف كلهم من أهل الكوفة''. (عاشوراء، ص۸۹)

۲- مسعودی نے مروج الذہب میں لکھا ہے: ''وكان جميع من حضر مقتل حسين من العساكر وحاربه وتولى قتله من أهل الكوفية خاصة، لم يحضرهم شامي''. (مروج الذهب ۳۷۵/۱)

۳- اسی طرح ابوبکر جوہری اور عبداللہ البحرانی شیعی نے لکھا ہے: ''وتولى قتله من أهل الكوفة خاصة، لم يحضرهم شامي''. (السقيفة وفدك للجوهري ۱۱۹/۳. العوالم لعبد الله البحراني ۱۲۱/۲)

۴- شیعی مورخ یعقوبی اپنی تاریخ میں لکھتا ہے: ''لما دخل علي بن الحسين الكوفة رأى نساءَها يبكين ويصرخن فقال: هؤلاء يبكين علينا فمن قتلنا؟'' (تاريخ اليعقوبي ۲۳۵/۱)

۵- احتجاج طبرسی میں یوں لکھا ہے کہ جب زین العابدین خواتین کو کربلا سے لائے تو اہل کوفہ کی عورتیں نوحہ کررہی تھی، گریبان پھاڑ رہی تھیں اور مرد بھی رورہے تھے۔ زین العابدین کو بیماری نے ضعیف کردیا تھا؛ اس لیے کمزور آواز سے بولے: یہ لوگ ہم پر رورہے ہیں، ان کے علاوہ ہمیں کس نے قتل کیا؟!

"لما أتى علي بن الحسين زين العابدين بالنسوة من كربلاء، وكان مريضًا، وإذا نساء أهل الكوفة ينتدبن مشققات الجيوب، والرجال معهن يبكون. فقال زين العابدين بصوت ضئيل وقد نهكته العلة: إن هؤلاء يبكون علينا فمن قتلنا غيرهم". (الاحتجاج للطبرسي ۴۱/۲)

۶- حسین بن احمد نجفی شیعی لکھتا ہے: "قال القزويني: ومما نقم على أهل الكوفة أنهم طعنوا الحسن بن علي عليهما السلام، وقتلوا الحسين عليه السلام بعد أن استدعوه". (تاريخ الكوفة، ص۱۱۳)

۷- ابومنصور طبرسی شیعی لکھتا ہے کہ علی بن الحسین زین العابدین نے اہل کوفہ کو مخاطب کر کے فرمایا: "هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة، ثم قاتلتموه وخذلتموه بأي عين تنظرون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول لكم: قتلتم عترتي وانتهكتم حرمتي فلستم من أمتي". (الاحتجاج للطبرسي ۳۲/۲)

۸- طبرسی دوسری جگہ لکھتا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ پر بددعا کرتے ہوئے فرمایا: "اللّٰهم إن متعتهم إلى حين ففرقهم فرقا، واجعلهم طرائق قددا، ولا ترض الولاة عنهم أبدا، فإنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا فقتلونا". (إعلام الورى بأعلام الهدى ۲۶۴/۲)

۹- طبرسی نے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لكنكم استسرعتم إلى بيعتنا كطيرة الدباء، وتهافتم كتهافت الفراش، ثم نقضتموها سفهًا وبعدًا وسحقا لطواغيت هذه الأمة وبقية الأحزاب ونَبَذَةِ الكتاب، ثم أنتم هؤلاء تتخاذلون عنا وتقتلوننا، ألا لعنة الله على الظالمين". (الاحتجاج ۲۴/۲)

"دبا" چھوٹی ٹڈی کو اور "فراش" پروانے کو کہتے ہیں۔

۱۰- طبرسی ایک اور جگہ لکھتا ہے کہ الحر بن یزید جو امام حسین کے اصحاب میں سے تھا اس نے کربلا میں کھڑے ہوکر کہا: "يا أهل الكوفة لأمكم الهبل والعبر أدعوتم هذا العبد الصالح حتى إذا جاءكم أسلمتموه وزعمتم أنكم قاتلوا أنفسكم دونه ثم عدوتم عليه لتقتلوه، واحطتم به من كل جانب لتمنعوه التوجه في بلاد الله العريضة فصار كالأسير في أيديكم". (إعلام الورى بأعلام

الهدى ٢/٢٥٥. لواعج الأشجان، ص ١٧٠)

"لأمكم الهبل" یعنی تباہی اور سازشوں نے تم کو جمع کیا۔

۱۱- متعدد شیعہ مورخین نے لکھا ہے کہ زین العابدین رحمہ اللہ نے اہل کوفہ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "أيها الناس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب... أيها الناس ناشدتكم بالله هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهود والميثاق والبيعة، وقاتلتموه وخذلتموه فتبا لكم لما قدتم لأنفسكم وسوأة لرأيكم بأية عين تنظرون إلى رسول الله إذ يقول لكم: قتلم عترتي وانتهكتم حرمتي فلستم من أمتي". (مقتل الحسين لعبد الرزاق مقرم، ص٣١٦-٣١٧. الاحتجاج للطبرسي ٢/٣٢. لواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص٢٦٥. نور العين في مشهد الحسين لأبي إسحاق الاسفرائيني، ص٨٦. مثير الأحزان لابن نما الحلي، ص٧٦. اللهوف لابن طاووس الحسيني، ص٩١. العوالم لعبد الله البحراني، ص٢/٢١٩)

۱۲- علی الاحمدی المیانجی شیعی لکھتا ہے کہ حضرت زینب بنت علی رضی اللہ عنہما جو واقعہ کربلا میں موجود تھیں اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتی ہیں: "ويلكم يا أهل الكوفة! أي كبد لرسول الله فريتم ؟ وأي كريمة له أبرزتم؟ وأي دم له سفكتم؟ وأي حرمة له انتهكتم؟". (مواقف الشيعة لعلي الأحمدي ٣/١٤١. الأمالي للطوسي ١/١٠٥)

۱۳- شیعی مورخ محسن الامین لکھتا ہے: "ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفًا غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه". (أعيان الشيعة ١/٢٦)

۱۴- ام کلثوم بنت علی رضی اللہ عنہما اہل کوفہ پر بددعا کرتے ہوئے کہتی ہیں: "يا أهل الكوفة سوأة لكم ما لكم خذلتم حسيناً وقتلتموه وانتهبتم أمواله وورثتموه وسببتم نسائه ونكبتموه، فتبًّا لكم وسحقا، ويلكم أتدرون أي دواه دهتكم، وأي وزر على ظهوركم حملتم، وأي دماء سفكتموها، وأي كريمة أصبتموها، وأي صبية سلبتموها، وأي أموال انتهبتموها؟ قتلتم خير رجالات بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ونزعتِ الرحمة من قلوبكم". (اللهوف لابن طاووس، ص٩١. وانظر: مقتل الحسين للمفرم، ص ٣١٦. ولواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص١٥٧. ومقتل الحسين لمرتضى عياد، ص٨٦).

۱۵- طبرسی، مفید اور ابو مخنف وغیرہ شیعی علما لکھتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے جب اپنے شیعوں کی غداری وبدعہدی کو دیکھا اور انھیں اپنے قتل پر مصر پایا تو ان پر بددعا کرتے ہوئے فرمایا: "اللّٰهم إن متعتهم إلى حين

ففرقهم فرقا، واجعلهم طرائق قددا، ولا ترض الولاة عنهم أبدا، فإنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا فقتلونا''. (الإرشاد للمفيد ۱۸۵/۳. إعلام الورى للطبرسي ۲۶٤/۲. مقتل الحسين لأبي مخنف ۲۹۱/۱)

۱۶- کاظم احسائی نجفی شیعی لکھتا ہے: ''إن الجيش الذي خرج لحرب الإمام الحسين عليه السلام ثلاث مائة ألف كلهم من أهل الكوفة ليس فيهم شاميٌّ ولا حجازي ولا هندي ولا باكستاني ولا سوداني ولا مصري ولا إفريقي، بل كلهم من أهل الكوفة قد تجمعوا من قبائل شتى''. (عاشوراء، ص۸۹)

۱۷- حسین کورانی شیعی لکھتا ہے: ''ونجد موقفًا آخر يدل على نفاق أهل الكوفة، يأتي عبد الله بن حوزة التميمي يقف أمام الإمام الحسين عليه السلام ويصيح أفيكم حسين؟ وهذا من أهل الكوفة وكان بالأمس من شيعة عليٍّ عليه السلام، ومن الممكن أن يكون من الذين كتبوا للإمام ... ثم يقول: يا حسين أبشر بالنار''. (في رحاب كربلاء، ص ٦١)

شیعہ کتب کی مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے کوفہ کے شیعہ ہیں، جنھوں نے آپ کو بے شمار خطوط لکھ کر بلوایا اور پھر خود ہی ان کو شہید کیا۔ یہ عبارات ''المرأ يُؤخَذ بإقراره'' کے قبیل سے ہیں۔ اور شامی لشکر پر قتل کا الزام ابومخنف جیسے اہل سنت کے دشمن کا دعوی ہے۔

روافض کا اپنا اقرار ہے کہ منافقین کا مصداق شیعہ ہیں:

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں منافقین کی مذمت میں بہت ساری آیات اور ایک مستقل سورہ منافقین نازل فرمائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں منافقین میں سب سے نمایاں نام عبداللہ بن ابی بن سلول کا تھا۔ ان منافقین کے بارے میں قرآن کریم نے دوسرے کافروں کے مقابلے میں درک کے عذاب کی وعید سنائی۔ منافقین ان کو کہتے ہیں جو کفر کو چھپاتے تھے اور اسلام کو ظاہر کرتے تھے اور اسلام کو نقصان پہنچانے کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ روافض کا اپنا اقرار ہے کہ منافقین کا مصداق شیعہ ہیں۔ رجال الکشی میں جعفر صادق سے مروی ہے: ''ما أنزل اللّٰه سبحانه آيةً في المنافقين إلا وهي فيمن ينتحل التشيع''. (رجال الكشي، ص ۲٥٤)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے شیعوں کے بارے میں فرمایا: ''يا أهل العراق إنه سخى بنفسي عنكم ثلاث: قتلكم أبي، وطعنكم إياي، وانتهابكم متاعي''. (رجال الكشي، ص ١٤٢)

''وسل أحدهم معوله وطعن به الإمام الحسن''. (رجال الكشي، ص ۱۳۱).

فبويع الحسن ابنه وعوهد، ثم غدر به وأسلم، ووثب عليه أهل العراق حتي طعن

بخنجر في جنبه". (أعيان الشيعة ۲۶/۱)

قاتلانِ حضرت حسین رضی اللہ عنہ شیعہ تھے:

گزشتہ صفحات میں ''مختصر واقعۂ کربلا'' کے تحت شیعہ کتب کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے شیعہ تھے۔ کچھ عرصہ پہلے مولانا عبدالشکور حنفی مرزا پوری نے کتاب لکھی، جس کا پرانا نام ہے: ''قاتلانِ حسین کی نشاندہی''، اور نیا نام ہے: ''حضرت حسین کی شہادت کیسے ہوئی ؟''۔ انھوں نے شیعوں کی کتابوں سے نقل کیا ہے کہ یہ کام شیعوں نے کیا تھا؛ اس لیے کہ وہ اتحاد بین المسلمین کے خلاف تھے۔

حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے والد ماجد مولانا کرم الدین صاحب نے اپنی کتاب ''آفتاب ہدایت ردّ رفض وبدعت'' کے صفحہ ۲۴ پر لکھا ہے: ''قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ شیعہ تھے۔ سید الشہدا حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ سے جو سلوک شیعہ نے کیا کتب شیعہ اس پر شاہد ہیں۔ کوفہ سے ہزاروں کی تعداد میں مراسلات بھیج کر امام علیہ السلام کو منگوایا۔ پہلے امام مسلم کو مع خورد سال بچوں کے شہید کیا، پھر امام حسین کو انہی شیعہ حضرات نے بیدردی سے قتل کیا؛ چنانچہ جلاء العیون اردو جلد ۱، صفحہ ۲۷۹ میں تصریح ہے: ''پس بیس ہزار مرد عراقی نے امام حسین رضی اللہ عنہ سے بیعت کی اور جنھوں نے بیعت کی تھی خود انھوں نے شمشیر امام حسین پر کھینچی اور ہنوز بیعت ہائے امام حسین ان کی گردنوں میں تھیں کہ امام حسین کو شہید کیا۔ اس مسئلے کی تفصیل آگے آئے گی''۔

پھر آگے یہ عنوان لگایا کہ ''قاتلان امیر (علی المرتضی) رضی اللہ عنہ شیعہ ہی تھے''۔ اس کے بعد ایک نظم لکھی جس کے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

ان کوفیوں نے کیسے دغا دی امیر رضی اللہ عنہ کو ❁ بن کر مرید قتل کیا اپنے پیر کو
پھر کردیا شہید جناب حسین کو ❁ ابن علی، رسول کے اس نور عین کو
بلوایا کس نے آپ کو لکھ کر مراسلات ❁ پھر کس نے ان سے روک لیا دجلہ وفرات
بھوکے پیاسے ماردیے اہل بیت سب ❁ بن کر مرید، پیر پہ ڈھایا تھا یہ غضب

(آفتاب ہدایت ردّ رفض وبدعت، ص ۲۲۵)

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یزیدی فوج نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کیا؛ جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی، حسن، حسین اور فاطمہ رضی اللہ عنہم کو دیکھ کر فرمایا تھا: جو تم سے جنگ کرے ان سے میری جنگ ہے اور جو تم سے صلح کرے ان سے میری صلح ہے۔ **عن أبي هريرة قال: نظر النبي صلى الله عليه وسلم إلى علي والحسن والحسين وفاطمة فقال: "أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم"**. (مسند أحمد، رقم: ۹۶۹۸)

جواب: یزیدی فوج نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید نہیں کیا؛ بلکہ خود شیعوں کا اقرار ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے وہی کوفی شیعہ ہیں جنھوں نے بے شمار خطوط لکھ کر آپ کو کوفہ بلایا اور پھر خود ہی ان کے قتل کے درپے ہوگئے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر اہل بیت جب صاف صاف اس بات کی گواہی دے رہے ہیں کہ ہمارے قاتل شیعہ ہیں اور شیعہ صاف لفظوں میں اس کا اقرار بھی کر رہے ہیں تو کوئی تیسرا شخص اس مسلمہ حقیقت کو کیونکر جھٹلا سکتا ہے؟!

نیز یہ حدیث صحیح نہیں۔ ملاحظہ ہو: **العلل المتناهية لابن الجوزي، ص ۲۶۸**. شیخ شعیب ارناوط اس حدیث کی تعلیق میں لکھتے ہیں: " **إسناده ضعيف جدًّا، فيه تليد بن سليمان اتفقوا على ضعفه، واتهم بالكذب**".

اس روایت کی ایک اور بھی سند ہے: **عن أسباط بن نصر، عن السدي، عن صبيح مولى أم سلمة، عن زيد بن أرقم، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة والحسن والحسين: "أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم"**. (سنن الترمذي، رقم: ۳۸۷۰. صحيح ابن حبان، رقم: ۶۹۷۷)

لیکن یہ سند بھی ضعیف ہے، اسباط بن نصر کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں: " **صدوق كثير الخطأ يغرب**". (تقريب التهذيب) اور اسماعیل بن عبد الرحمٰن السدی کے بارے میں لکھتے ہیں: "**صدوق يهم ورمي بالتشيع**". (تقريب التهذيب) اور صبیح مولی ام سلمہ مجہول الحال ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: "**ليس بمعروف**". (سنن الترمذي، رقم: ۳۸۷۰).

کیا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر یزید کے پاس لایا گیا؟

بعض تاریخی روایات میں آتا ہے کہ یزید کے پاس حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر مبارک لایا گیا اور یزید نے اس کے ساتھ بے ادبی کی۔

اس روایت کی کوئی اصل نہیں؛ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "**والصحيح أنه لم يبعث برأس الحسين إلى الشام**". (البداية والنهاية ۱۶۵/۸)

نیز حضرت زین العابدین، حسن بن حسن اور عمرو بن حسن جو کربلا میں موجود تھے ان سے کوئی ایسی روایت نہیں ملتی۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ فرماتے ہیں: "**ولكنَّ بعضَ الناس روَى بإسناد منقطع "أن هذا النكت كان بحضرة يزيد بن معاوية". وهذا باطل؛ فإنَّ أبا برزةَ وأنس بن مالك كانا بالعراق لم يكونا بالشام، ويزيد بن معاوية كان بالشام لم يكن بالعراق حين مقتل الحسين، فمن نقل أنه نكت**

بالقضيب بحضرة هذين قدامه فهو كاذب قطعًا كذبًا معلومًا بالنقل المتواتر". (رأس الحسين ١٩٩/١. ومجموع الفتاوى ٤٧٠/٢٧)

اگر یزید قاتلِ حسین نہیں تو اس نے قاتلین کو سزا کیوں نہیں دی؟:

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ پھر قاتلین کو سزا کیوں نہیں دی گئی؟ اگر یزید قاتل نہ تھا تو اس کو قاتلوں کو سزا دینا چاہیے تھا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ چونکہ یہ فتنے کا موقع تھا اور فتنے کے موقع پر قاتلین کی تعیین کرکے سزا دینا مشکل ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کو سزا دینا مشکل تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بلانے والے قافلہ حسینی کے ساتھ تھے، جب ان کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا یہ ارادہ معلوم ہوا کہ وہ یزید کی بیعت کے لیے تیار ہیں تو انھوں نے خانوادہ نبوت پر حملہ کرکے ان کو شہید کیا، تو ابن سعد کے لشکر کا دستہ جو کچھ فاصلے پر موجود تھا انھوں نے ان ساٹھ کوفیوں کو قتل کیا۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں ان کوفیوں کے قتل کا ذکر کیا ہے۔ (البدایۃ والنہایۃ ۱۹۱/۸، ط: دار الفکر)

اور خود شیعوں کی کتابوں میں موجود ہے کہ جب عبید اللہ بن زیاد کے پاس حضرت حسین کے قتل کا اقرار کرنے والا پہنچا تو انھوں نے اقراری قاتل کو قتل کرایا۔ (خلاصۃ المصائب ص ۲۸۰ و ۴۲۷)

اور انساب الأشراف میں مذکور ہے کہ عبد اللہ بن جعفر کے دو بیٹوں نے بنی طی قبیلے کے ایک آدمی کے پاس پناہ لی، اس ظالم نے ان دونوں کو قتل کیا۔ جب عبید اللہ بن زیاد کو معلوم ہوا تو انھوں نے قاتل کے قتل اور اس کے گھر کو منہدم کرنے کا حکم صادر کیا۔ "ولجأ ابنان لعبد اللّٰه بن جعفر إلى رجل من طيّئ فضرَب أعناقهما وأتى ابن زياد برء وسهما، فهمَّ ابن زياد بضرب عنقه، وأمر بداره فهدمتْ". (أنساب الأشراف للبلاذري ٢٢٦/٣. وتاريخ الطبري ٣٩٣/٥. ورجال إسناد الطبري ثقات)

واقعۂ حرہ:

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو خلافت کے لیے تیار اور مضبوط کرنے کا ارادہ کیا تو اُن سے کہا کہ آپ اہلِ مدینہ کی فکر کریں کہ وہاں کچھ لوگ تمہاری بیعت سے انکار کریں گے اور اگر وہ قتال پر آمادہ ہوں تو ان کی سرکوبی کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیجنا۔

عبد اللہ بن حنظلہ مدینہ میں بڑا آدمی تھا اپنے آٹھ بیٹوں کے ساتھ یزید کے پاس آیا، یزید نے ان کی واپسی کے موقع پر اسے ایک لاکھ درہم دئے اور بیٹوں میں سے ہر ایک کو دس دس ہزار درہم دئے۔ مدینہ منورہ

جا کر اس نے یزید کی مخالفت شروع کر دی اور لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ یزید شراب پیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا؛ جبکہ محمد بن حنفیہ کہتے ہیں: ''رأيتُه مواظبًا على الصلاة، متحرِّيا للخير، يسأل عن الفقه، ملازمًا للسُّنة''. (مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۸/۲۸. البداية والنهاية ۲۳۳/۸. تاريخ الإسلام للذهبي ۲۷٤/٥. اس روایت کی سند آگے عنوان ''یزید عادل تھا یا فاسق؟'' کے تحت آ رہی ہے۔)

یزید نماز کے پابند ہیں، خیر کے کاموں کو تلاش کرتے رہتے ہیں، احکام شرعیہ کے بارے میں پوچھتے رہتے ہیں، سنت نبویہ کے بالکل پابند ہیں۔

محمد بن الحنفیہ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمرو بن العاص، براء بن عازب اور سہل بن سعد اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اپنی بیعت پر قائم رہے۔ عبداللہ بن حنظلہ وغیرہ نے بیعت توڑ دی اور بنو امیہ کو مدینہ سے نکالنے لگے۔ جب یزید کو پتہ چلا تو مسلم بن عقبہ کو لشکر کے ساتھ بھیجا۔ مسلم بن عقبہ کے لشکر نے مدینہ پہنچ کر کیا کیا؟ اس کے بارے میں دو روایات ہیں:

(۱) جویریہ بن اسماء نے مشائخ مدینہ سے نقل کیا ہے کہ جب معاویہؓ کی وفات کا وقت قریب ہوا تو انھوں نے یزید کو بلایا کہ ایک دن اہل مدینہ آپ کی مخالفت کریں گے، اگر ایسا ہوا تو ان کے مقابلے کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیج دیں کہ ان کی خیر خواہی کو میں جانتا ہوں، پھر حضرت معاویہؓ کی وفات کے بعد مدینہ سے ایک وفد آیا جس میں عبداللہ بن حنظلہ اور ان کے آٹھ بیٹے تھے، وہ ایک شریف اور عبادت گزار آدمی تھے۔ یزید نے ان کو ایک لاکھ درہم اور ان کے ہر ایک بیٹے کو دس دس ہزار درہم اور کپڑے اور سواریاں دیں۔ جب وہ مدینہ آئے تو لوگوں نے حالات دریافت کئے، عبداللہ نے کہا: میں ایسے شخص کے یہاں سے آیا ہوں کہ اگر میرے ساتھ صرف میرے بیٹے ہوں تو ان کو لے کر میں اس کے خلاف لڑوں گا۔ لوگوں نے کہا: ہم نے سنا ہے کہ انھوں نے آپ کو مال دیا۔ عبداللہ نے کہا: میں نے مال اس لیے قبول کیا کہ یزید کے مقابلے میں اس سے قوت حاصل کروں، پھر عبداللہ نے لوگوں کو ترغیب دی اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ یزید کو معلوم ہوا تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف بھیجا۔ حکام مدینہ نے راستے کے ہر پانی اور تالاب میں گندھک اور تیل ڈال دیا؛ لیکن اللہ تعالی نے بارش برسائی اور لشکر کو مدینہ تک ڈول سے پانی نکالنے کی ضرورت نہیں پڑی، بعد ازاں اہل مدینہ انبوہ کثیر کے ساتھ مقابلے کے لیے نکلے، اہل شام نے ان کو دیکھا تو ڈر گئے اور مسلم بھی خوف زدہ ہوئے، دریں اثنا اہل مدینہ قتال میں مشغول تھے کہ مدینہ کے وسط میں انھوں نے نعرۂ تکبیر سنا، بنو حارثہ نے اہل شام کے لشکر کو مدینہ میں داخل کیا تو اہل مدینہ قتل کم ہوئے اور خندق میں کودنے سے زیادہ مر گئے اور شکست کھا گئے۔ عبداللہ بن حنظلہ اپنے ایک بیٹے پر تکیہ لگائے ہوئے سو رہے تھے اور خراٹے لے رہے تھے۔ بیٹے نے ان کو جگایا، انھوں نے اپنے بڑے بیٹے کو

آگے بڑھنے کا حکم دیا یہاں تک کہ بیٹا قتل ہوا، پھر مسلم بن عقبہ نے لوگوں کو یزید کی بیعت کی طرف بلایا۔

حدثني أحمد بن زهير قال: حدثنا أبي قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: حدثنا جويرية بن أسماء، قال: سمعت أشياخ أهل المدينة يحدثون أن معاوية لما حضرته الوفاة دعا يزيد فقال له: إن لك من أهل المدينة يومًا، فإن فعلوا فارمهم بمسلم بن عقبة، فإنه رجل قد عرفت نصيحته، فلما هلك معاوية وفد إليه وفد من أهل المدينة وكان ممن وفد عليه عبد اللّٰه بن حنظلة بن أبي عامر، وكان شريفًا فاضلًا سيدًا عابدًا، معه ثمانية بنين له، فأعطاه مئة ألف درهم، وأعطى بنيه لكل واحد منهم عشرة آلاف سوى كسوتهم وحملاتهم، فلما قدم المدينة عبد اللّٰه بن حنظلة أتاه الناس فقالوا: ما وراءك؟ قال: جئتكم من عند رجل واللّٰه لو لم أجد إلا بني هؤلاء لجاهدته بهم، قالوا: قد بلغنا أنه أجداك وأعطاك وأكرمك، قال: قد فعل، وما قبلت منه إلا لأتقوى به، وحضض الناس فبايعوه، فبلغ ذلك يزيد، فبعث مسلم بن عقبة إليهم، وقد بعث أهل المدينة إلى كل ماء بينهم وبين الشام، فصبوا فيه زقا من قطران وعور، فأرسل اللّٰه السماء عليهم، فلم يستقوا بدلو حتى وردوا المدينة، فخرج إليهم أهل المدينة بجموع كثيرة، وهيئة لم ير مثلها، فلما رآهم أهل الشام هابوه وكرهوا قتالهم، ومسلم شديد الوجع، فبينما الناس في قتالهم إذ سمعوا التكبير من خلفهم في جوف المدينة وأقحم عليهم بنو حارثة أهل الشام، وهم على الجُدِّ، فانهزم الناس، فكان من أصيب في الخندق أكثر ممن قتل من الناس، فدخلوا المدينة، وحزم الناس، وعبد اللّٰه بن حنظلة مستند إلى أحد بنيه يغط نوما، فنبَّهه ابنه، فلما فتح عينيه فرأى ما صنع الناس أمَر أكبر بنيه، فتقدم حتى قتل، فدخل مسلم بن عقبة المدينة، فدعا الناس للبيعة على أنهم خول ليزيد بن معاوية، يحكم في دمائهم وأموالهم وأهليهم ما شاء". (تاريخ الطبري ٤٩٥/٥. تاريخ خليفة بن خياط، ص١٨٢. تاريخ دمشق ١٠٥/٥٨).

یہ روایت صحیح ہے، اس کے تمام راوی ثقہ ہیں:

۱- احمد بن زہیر کو ابن ابی حاتم نے صدوق، دار قطنی نے ثقۃ مأمون لکھا ہے اور خطیب فرماتے ہیں: "**كان ثقةً عالمًا متقنًا حافظًا بصيرًا بأيام الناس**". (الجرح والتعديل ٥٢/٢. لسان الميزان ١٧٤/١. سير أعلام النبلاء ٤٩٢/١١)

۲- زہیر بن حرب کو حافظ ابن حجر نے "**ثقة ثبت**" کہا ہے اور امام مسلم نے ان سے ایک ہزار سے زائد

احادیث روایت کی ہیں۔(تقريب التهذيب)

۳-وہب بن جریر کو حافظ ابن حجر، علامہ ذہبی اور احمد بن عبداللہ العجلی وغیرہ نے ثقہ لکھا ہے۔(تقريب التهذيب. الكاشف ۲/۲۵٦. تهذيب الكمال ۳۱/۱۷٦)

۴-جویریہ بن اسماء صحیحین کے راوی ہیں اور امام احمد، دارقطنی، ابن حبان اور ذہبی وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔(تحرير تقريب التهذيب ۱/۲۲٦)

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ روایت سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔اور اگر اشیاخ مدینہ میں کچھ جہالت بھی ہو تو پھر بھی یہ روایت ابومخنف، واقدی اور کلبی کی ان روایات سے بہتر ہے جن میں تین دن مدینے کے لوٹنے کا ذکر ہے اور مسجد نبوی میں اذان ونماز کی بندش اور قبر اطہر سے سعید بن مسیّب کے اذان سننے کا تذکرہ ہے، اور جن میں بے شمار خواتین کی عصمت دری کا ذکر ہے؛ بلکہ حجرہ مطہرہ میں ایک ہزار باکرہ لڑکیوں سے زنا کرنے اور خون صاف کرنے کے لیے قرآن کریم کے اوراق کے استعمال کرنے کا ذکر ہے۔نعوذ باللہ منہ۔

اگر یہ سب ناگفتہ بہ کام ہوتے تو ابن عمر رضی اللہ عنہ اس کے بعد شامی حکومت کی حمایت سے کیوں دست بردار نہیں ہوئے؟! ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کیوں یزیدی حکومت سے براءت ظاہر نہیں کی؟! محمد بن حنفیہ کیوں تا دم آخر یزید کی حکومت کی حمایت پر کمر بستہ رہے؟! زینب بنت ام سلمہ کے دو بیٹے واقعہ حرہ میں شہید ہوئے، ایک بیٹا آگے بڑھ کر شہید ہوا اور دوسرا اتفاقاً شہید ہوا، اول الذکر پر انھوں نے افسوس کا اظہار کیا اور آخر الذکر کے بارے میں جنت کی امید ظاہر کی۔کمافی تاریخ الاسلام للذہبی ۵/۲۵۔

اور سنن ابی داود میں ہے کہ ابن صیاد جو دجالوں میں سے ایک دجال تھا یوم حرہ میں گم ہوگیا۔ظاہر ہے کہ شامی لشکر کے حملے میں قتل ہوا ہوگا اور کسی جگہ اس کا جسد پھینکا گیا ہوگا۔سنن ابی داود میں ہے: ”**عن جابر قال: فقدنا ابن صياد يوم الحرة**“. (سنن أبي داود، باب في خبر ابن الصائد، رقم: ۴۳۳۲) شعیب ارناؤوط لکھتے ہیں: إسناده صحیح (٦/۳۸۹)۔ابن صیاد ہوا میں تو نہیں اڑا، شامی لشکر نے اس کو جہنم رسید کیا۔

مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ ہزاروں کے قتل کی بات درست نہیں، کچھ لوگ قتل ہوئے اور کچھ خندق میں کودنے سے مر گئے۔

خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں اس واقعے میں ۳۰٦ مقتولین کی فہرست دی ہے؛ لیکن اس کی سند بیان نہیں فرمائی۔

(۲) ابومخنف، واقدی اور کلبی کی روایت ہے کہ دس ہزار آدمیوں کو قتل کیا گیا اور ایک ہزار عورتوں کو حاملہ بنادیا گیا۔(البداية والنهاية ۸/۲۲۱. عمدة القاري ۱۷/۲۲۱، باب غزوة الحديبية)

الدولۃ الأمویۃ (۱/۵۳۴-۵۳۵) محمد صلابی میں لکھا ہے کہ اس واقعہ میں عورتوں کی بے عزتی اوران کے ساتھ زنا کی روایت کوسب سے پہلے ابن جوزی نے اپنی کتاب "المنتظم" (۱۵/٦) اور "الرد علی المتعصب العنید المانع من ذم یزید" (ص٦٧) میں نقل کیا اوران سے سمہودی نے "وفاء الوفاء" (۱/۱۳۴) میں نقل کیا؛ لیکن اس کی اسانید قابل اعتبار نہیں۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

یہ بات اس لیے بھی صحیح نہیں کہ مدینہ منورہ کی کل آبادی شاید اس وقت دس ہزار نہ ہوگی۔ اوراگر اتنی بڑی تعداد میں زنا سے عورتوں کا حمل قرار پایا، تو پھر مدینہ کے اشراف کے نسب کا کیا ہوگا؟!

محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ کی موضوع روایات کی علامات کے بیان میں لکھتے ہیں: "سابعًا: الأعداد المذکورة في الروایات المکذوبة مبالغ فیها جدًّا، فلو کان عدد الجیش ألف في الأصل لوجدت الألف صار عشرین ألف وهکذا، وکذلك تبالغ الروایات المکذوبة في إحصاء عدد القتلی، وعلی سبیل المثال لا الحصر فإن الروایات التي لاتصح عن واقعة الحرة تذکر أن أعداد القتلی کان بالآلاف، بینما لم یتجاوز عددهم الخمس مئة، أضف إلی ذلك فإن في متونها قصورًا وفجوات وهفوات ونکارات، فکیف بالآلاف القتلی في المدینة التي عرفت بجوِّها الحار ولم تکن یومها ثلاجات حفظ الموتی موجودة. أقول فکیف لم تتعفن هذه الجثث علمًا بأن هذه الروایات تذکر أن المدینة استبیحت ثلاثة أیام، وأن أهلها الباقون قد فروا إلی خارج المدینة، وهذا یعني أن آلاف الجثث قد ترکت في الطرقات والأزقة، ولو کان ذلك صحیحًا لتفسخت الجثث وتفشت الأمراض وهلك البلاد والعباد، وکل ذلك لم یحصل، وذلك دلیل آخر علی کذب تلك المبالغات". (مقدمة صحیح وضعیف تاریخ الطبري، ص٥٨-٥٩)

صحیح روایات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ شامی فوج کے لیے یزید کا حکم صرف یہی تھا کہ اصل سرپشندوں کے خلاف کاروائی کی جائے اور جولوگ ان کے بہکاوے میں آگئے ہیں ان پر قابو پانے کے بعد انہیں معاف کردیا جائے اور جن لوگوں نے مخالفت میں حصہ نہیں لیا ہے ان سے تعرض نہ کیا جائے۔ علامہ ذہبی نے صحیح سند کے ساتھ علی بن حسین زین العابدین رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد جب ہمیں یزید بن معاویہ کے پاس لایا گیا تو ہمیں دیکھ کران کی آنکھیں اشکبار ہوگئیں، پھرانھوں نے ہمیں وہ سب کچھ دیا جوہم نے چاہا، اورمجھ سے فرمایا: "إنه سیکون في قومك أمور، فلا تدخل معهم في شيء، فلما کان من أهل المدینة ما کان، کتب مع مسلم بن عقبة کتابًا فیه أماني، فلما فرغ مسلم

من الحرة بعث إليَّ، فجئته، وقد كتبت وصيتي، فرمى إلي بالكتاب، فإذا فيه: استوص بعلي بن الحسين خيرًا، وإن دخل معهم في أمرهم فأمنه واعف عنه، إن لم يكن معهم فقد أصاب وأحسن''. (سير أعلام النبلاء ۳/ ۳۲۰. وتاريخ الإسلام للذهبي ۵/ ۲۰، ورجال هذا الإسناد بين الثقة والصدوق)

طبرانی کی ایک روایت میں ''أسرف في القتل '' ہے کہ مسلم بن عقبہ نے بہت لوگوں کو قتل کیا۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۴/۱۸۲/۱۴۸۱۳)

لیکن یہ روایت چند وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس کے ایک راوی عبدالرحمٰن بن عبدالملک الذماری کو ابوزرعہ نے منکر الحدیث اور ابو حاتم نے ''لیس بالقوی'' کہا ہے۔ (الجرح والتعدیل ۵/ ۲۵۶) اور امام احمد فرماتے ہیں: ''كان يصحف ولا يحسن يقرأ كتابه''. (تہذیب التہذیب ۶/ ۴۰۰) اور امام ذہبی لکھتے ہیں: ''كذبه الفلاس ''. (المغنی فی الضعفاء)؛ لیکن ابو الفضل عراقی ''ذیل میزان الاعتدال'' (ص ۱۵۱) میں لکھتے ہیں کہ فلاس نے جس عبدالرحمٰن کی تکذیب کی ہے وہ ذماری نہیں، شامی ہے۔

۲- اس کی سند میں ہشام بن عروہ سے روایت کرنے والے قاسم بن معن عراقی ہیں۔ اور ہشام عراق جانے کے بعد جب اپنے والد کی سند سے روایت کرتے ہیں تو اس میں منقطع روایات بھی ہوتی ہیں۔ یعقوب بن شیبہ فرماتے ہیں: '' لم ينكر عليه شيء إلا بعد ما صار إلى العراق، فإنَّه انبسط في الرواية عن أبيه، فأنكر عليه أهل بلده، والذي يرى أنه هشامًا يُسَهِّل لأهل العراق أنه كان لا يحدث عن أبيه إلا بما سمعه، فكان تَسَهّله أنه أرسل عن أبيه مما كان يسمعه من غير أبيه عن أبيه''. شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد لکھتے ہیں: ''وذكر مثل ذلك ابن خراش عن مالك''. (تحرير تقريب التهذيب ۴/ ۴۱)

۳- اس کتاب کے محقق ''أسرف فى القتل '' کی تعلیق میں لکھتے ہیں: '' كذا ورَد في هذه الرواية الضعيفة، وأسوأ منها: ما ذكرته المصادر التاريخية في قصة إرسال مسلم بن عقبة إلى المدينة، ومحاربته لأهلها الذين خلعوا بيعة يزيد: أن مسلم بن عقبة أباح المدينة لجنوده ثلاثة أيام؛ يقتلون، وينهبون، ويفجرون بالنساء، وهذا خبر كذب ليس له سند يثبت به، وإنما يرويه الأخباريون التالفون الهلكى؛ أمثال أبي مخنف لوط بن يحيى، وحاشا أهل ذلك العصر الذي هو خير القرون أن يقع بينهم مثل هذا الحدث العظيم وينتهي هكذا! ولو حصل مثل هذا الحدث لوجدنا الأسانيد تصيح به، ولا يبقى نقله محصورا في أبي مخنف خسفه اللّٰه في قعر جهنم''. (تعليق المعجم الكبير للطبراني ۱۴/ ۱۸۲)

الغرض واقعہ حرہ کے مقتولین کی تعداد کے بارے میں ایک روایت بھی سنداً صحیح نہیں، اور جن روایات میں تعداد دس ہزار بتلائی گئی ہے وہ ابومخنف اور واقدی جیسے کذاب راویوں کی من گھڑت اور موضوع روایات ہیں۔

بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ واقعہ حرہ کے موقع پر یزیدی فوج کے ظلم کی وجہ سے مسجد نبوی میں تین دن تک نہ تو اذان ہوئی اور نہ اقامت ہوئی؛ چنانچہ سعید بن عبدالعزیز کا بیان ہے: "**لما كان أيام الحرة لم يؤذن في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثًا، ولم يقم، ولم يبرح سعيد بن المسيب من المسجد، وكان لا يعرف وقت الصلاة إلا بهمهمة يسمعها من قبر النبي صلى الله عليه وسلم**". (سنن الدارمي، رقم: ٩٤)

جواب: اس روایت کی سند منقطع ہے۔ حسین سلیم اسد اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "**رجاله ثقات، ولكن سعيد بن عبد العزيز أصغر من أن يدرك هذه الحادثة، أو يسمع من سعيد بن المسيب**".

یہ روایت طبقات ابن سعد (۱۳۲/۵، ط: دارصادر) میں سند متصل کے ساتھ موجود ہے؛ لیکن ابن سعد کے شیخ محمد بن عمر الواقدی متہم بالکذب والوضع ہیں۔

آیت کریمہ ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا﴾ کی تأویل واقعہ حرہ سے:

یعقوب بن سفیان بسوی نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا﴾ کی تفسیر واقعہ حرہ سے کی ہے۔ اور ﴿لَآتَوْهَا﴾ سے بنو حارثہ کا اہل شام کو مدینہ میں داخل کرنا مراد لیا ہے، اور داخل ہونے والوں پر فتنہ پروازی کا الزام لگایا ہے۔

"**وقد قال يعقوب بن سفيان: قال وهب بن جرير قال: جويرية حدثني ثور بن يزيد عن عكرمة عن ابن عباس قال: جاء تأويل هذه الآية على رأس ستين سنة: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا﴾ قال: لآتوها يعني إدخال بني حارثة أهل الشام على أهل المدينة**. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ٤٢٦/٣. ودلائل النبوة للبيهقي ٤٧٣/٦-٤٧٤)

اس روایت کی سند کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۸۱/۱۳) میں اس کی تصحیح کی ہے؛ جبکہ اس روایت کے ایک راوی ثور بن یزید کی محدثین نے توثیق کے ساتھ ان کا قدریہ ہونا بھی لکھا ہے: "**قال ابن سعد: "كان ثقة في الحديث، ويقال إنه كان قدريا، وكان جده قتل يوم صفين مع معاوية فكان ثور إذا ذكر عليًّا قال: لا أحب رجلا قتل جدي". وقال عثمان الدارمي عن دحيم: "ثور بن يزيد ثقة، وما رأيتُ أحدًا يشك أنه قدري". وقال أحمد بن صالح: "ثور بن يزيد ثقة إلا أنه كان يرى القدر". وقال أبو مسهر وغيره: "كان الأوزاعي يتكلم فيه ويهجوه". وقال**

عبد اللّٰه بن أحمد عن أبيه: "ثور بن يزيد الكلاعي كان يرى القدر، كان أهل حمص نفوه لأجل ذلك". وقال أبو مسهر عن عبد الله بن سالم: "أدركت أهل حمص وقد أخرجوا ثور بن يزيد وأحرقوا داره لكلامه في القدر". وقال ابن معين: "ثور بن يزيد قدري". (راجع: تهذيب التهذيب ۳۳/۲)

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ان کے علاوہ اور بھی متعدد محدثین سے ثور بن یزید کا قدری ہونا نقل کیا ہے۔ اور قدریت اعتزال کی ایک شاخ ہے اور اعتزال شیعیت کی ایک شاخ معلوم ہوتی ہے۔

اس روایت کے دوسرے راوی عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ہے۔ **قال علي بن المديني: كان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري.** (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۷/۲). دوسری جگہ لکھا ہے: **"وكان عكرمه يرى رأي الإباضية".** (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۱۲/۲) ذہبی نے لکھا ہے: **"عكرمة مولى ابن عباس من أوعية العلم تكلموا فيه لرأيه لا لحفظه، اتهم برأي الخوارج، وثّقه غير واحد".** (المغني في الضعفاء للذهبي ۴۳۸/۲)

تہذیب الکمال میں ہے: **"عن عطاء: كان عكرمة إباضيًّا".** امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: **"كان يرى رأي الإباضية".** یحییٰ بن معین کہتے ہیں: **"إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة؛ لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية".** صفریہ خوارج کا فرقہ ہے۔ (تهذيب الكمال ۲۷۸/۲۰) اور خوارج بنوامیہ کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔

عکرمہ کے بارے میں تفصیلی کلام شعر نمبر ۳۸ میں گزر چکا ہے۔

نیز حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب یہ تفسیر سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ ماقبل آیات میں شوال ۵ ہجری میں پیش آنے والے غزوہ خندق اور اس میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے والے منافقین کا ذکر ہے کہ وہ کفار و یہود کی بڑی تعداد کو دیکھ کر گھبرائے ہوئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے واپس جانے کی اجازت مانگ رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ منافقین تھوڑے سے خوف وگھبراہٹ کے ساتھ ایمان پر جم نہیں سکتے اور اگر دشمن چہار جانب سے مدینے میں داخل ہو جائیں اور ان سے کفر کا مطالبہ کریں تو یہ فوراً کفر کا اقرار کرلیں گے۔

آیات کریمہ ملاحظہ فرمائیں: ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُوْدٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَجُنُوْدًا لَمْ تَرَوْهَا... وَإِذْ يَقُوْلُ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ إِلَّا غُرُوْرًا. وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يٰأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوْا

وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ بُيُوْتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُّرِيْدُوْنَ إِلَّا فِرَارًا. وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوْا بِهَا إِلَّا يَسِيْرًا. وَلَقَدْ كَانُوْا عَاهَدُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّوْنَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللّٰهِ مَسْئُوْلًا﴾. (الأحزاب: ۹-۱۵)

یہی وجہ ہے کہ حضرت حسن، قتادہ، مجاہد اور عبدالرحمٰن بن زید وغیرہ سے ﴿دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ﴾ میں "ھم" ضمیر کا مرجع غزوہ خندق میں مسلمانوں سے ساتھ شریک ہونے والے منافقین ہیں، اور ﴿ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ﴾ میں فتنہ سے مراد کفر ہے۔ (الدر المنثور ۶/۵۸۰)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "يخبر تعالى عن هؤلاء الذين يقولون ﴿إِنَّ بُيُوْتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُّرِيْدُوْنَ إِلَّا فِرَارًا﴾ أنهم لو دخل عليهم الأعداء من كل جانب من جوانب المدينة وقطرٍ من أقطارها، ﴿ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ﴾ وهي الدخول في الكفر لكفروا سريعًا، وهم لا يحافظون على الإيمان ولا يستمسكون به مع أدنى خوف وفزع. هكذا فسرها قتادة وعبد الله بن زيد وابن جرير. وهذا ذم لهم في غاية الذم". (تفسير ابن كثير ۶/۳۴۹)

اور امام سیوطی نے حضرت قتادہ سے ﴿وَلَقَدْ كَانُوْا عَاهَدُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے: "قال: كان ناس غابوا عن وقعة بدر ورأوا ما أعطى الله سبحانه أهل بدر من الفضيلة والكرامة قالوا: لئن أشهدنا الله قتالًا لنقاتلن فساق الله إليهم ذلك حتى كان في ناحية المدينة فصنعوا ما قص الله عليكم".

مذکورہ آیات اور ان کی تفاسیر سے واضح ہوگیا کہ آیت کریمہ کا مصداق غزوہ خندق میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے والے منافقین ہیں اور فتنہ سے مراد کفر ہے۔ اور واقعہ حرہ کے موقع پر اہل شام کو مدینہ میں داخل کرنے والے بنو حارثہ کے کفر کا کوئی بھی قائل نہیں، نہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور نہ ہی دوسرے حضرات۔ اور اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نزدیک یزید کا لشکر فتنہ پرور تھا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کو اپنے موقف سے رجوع کرنا چاہئے تھا؛ لیکن وہ یزید کی بیعت پر قائم رہے؛ بلکہ جب ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ لوگ مدینہ میں عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ سے بیعت کر رہے ہیں تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس بیعت کو ہلاکت کی علامت قرار دیا؛ "فقيل له: استعملوا عبد الله بن مطيع على قريش، وعبد الله بن حنظلة على الأنصار، فقال (ابن عباس): أميران؟ هلك القوم". (تاريخ خليفة بن خياط، ص۲۳۷)

اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ بنو حارثہ نے اطراف سے اہل شام کے لشکر کو مدینہ میں داخل کیا؛ لیکن پھر بھی مفسدین فساد اور فتنہ سے باز نہیں آئے؛ یہاں تک کہ شکست کھا گئے۔ تو یہ بھی آیت کا مصداق بن سکتا ہے۔

اہل مدینہ کو برباد کرنے والے کے لیے وعید:

اشکال: یزید پر واقعہ حرہ میں اہل مدینہ کے ہزاروں افراد کے قتل کا الزام لگایا گیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو اہل مدینہ کے خلاف سازش کرے گا وہ اس طرح پگھل جائے گا جیسے پانی میں نمک پگھلتا ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **سمعتُ رسولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: "لا یکید أهل المدینة أحدٌ إلّا انْماعَ کما یَنماعُ المِلحُ في الماء".** (صحیح البخاري، باب إثم من کاد أهل المدینة، رقم: ۱۸۷۷) یزید نے مدینہ والوں پر حملہ کیا تھا اور یہ حدیث اس کے لیے وعید ہے۔

جواب: چونکہ یزید اپنی خلافت کو تام اور مکمل سمجھتا تھا اور عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ کو واجب الاطاعۃ سمجھتا تھا، اور ان دونوں نے سبائی سازش سے متاثر ہو کر یزید کی بیعت کو توڑا، یزید کے عامل اور بنوامیہ کو نکالا اور ان دونوں کے لشکر نے بنوامیہ کا محاصرہ کیا، بنوامیہ نے مروان بن حکم کے گھر میں پناہ لی؛ اس لیے یزید نے ان کے خلاف فوج کشی کی۔ اہلِ مدینہ کو ڈرانے کی ذمہ داری مدینہ کے ان لوگوں پر عائد ہوگی جنھوں نے پورے مدینے میں خوف ودہشت کا ماحول برپا کیا، یزید نے تو اس دہشت گردی اور شرانگیزی کے خاتمے کے لیے کاروائی کی تھی؛ لہٰذا اس حدیث کا مصداق وہی لوگ ہیں جو اصل دہشت گردی اور شرانگیزی کے ذمہ دار ہیں۔

اس میں ہزاروں کی تعداد کی ہلاکت کا واقعہ افسانہ ہے۔ یزید نے اپنی فوج سے کہا تھا کہ جب تک وہ لوگ قتال کا اقدام نہ کریں آپ قتال نہ کریں۔ أغالیط المورخین میں ہے: **"وأمر یزید قائده مسلم بن عقبة أن یجعل طریقه علی المدینة وأن لا یحاربهم إلا أن یحاربوا، فخرج أهل المدینة لحربه، فظفر بهم".** (أغالیط المؤرخین لأبي الیسر ابن عابدین، ص۹۸)

نیز یزید کی ولیعہدی سنہ ۵۶ھ میں ہے اور واقعہ حرہ سنہ ۶۳ھ میں ہوا۔ اتنی مدت اہل مدینہ کے خلاف کوئی اقدام نہیں ہوا؛ لیکن جب مفسدین کے اشارے پر بیعت توڑ دی گئی اور بنوامیہ کے خلاف اقدامات کیے گئے تو یزیدی فوج حرکت میں آ گئی؛ اس لیے مدینہ میں فساد برپا کرنے کا ذمہ دار وہ ٹولہ ہے جس نے بیعت توڑنے کی تحریک شروع کی تھی۔

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں اس واقعہ کی تفصیل تحریر فرمائی اور اس کا خلاصہ مفتی تقی عثمانی صاحب نے تکملہ فتح الملہم میں نقل کیا ہے۔ ہم ان کی عبارت نقل کرتے ہیں: **"قال ابن کثیر رحمه اللّٰه: فعصاه الناس فلم یسمعوا منه، فانصرف، وکان الأمر واللّٰه کما قال سواء، وولی الناس علی قریش عبد اللّٰه بن مطیع، وعلی الأنصار عبد اللّٰه بن حنظلة بن أبي عامر، ثم اجتمعوا علی إخراج عامل یزید من بین أظهرهم، وعلی إجلاء بني أمیة من المدینة، فاجتمعت بنو أمیة في دار**

مروان بن الحكم، وأحاط بهم أهل المدينة يحاصرونهم. واعتزل الناس علي بن الحسين زين العابدين، وكذلك عبد الله بن عمر أنكر على أهل المدينة في مبايعتهم لابن مطيع وابن حنظلة على الموت، وكذلك لم يخلع يزيد أحد من بني عبد المطلب، وقد سئل محمد ابن الحنفية في ذلك فامتنع أشد الامتناع، وناظرهم وجادلهم في يزيد، ورد عليهم ما اتهموا يزيد به من شرب الخمر وتركه بعض الصلوات.

وكتب بنو أميه إلي يزيد بما هم فيه من الحصر والإهانة، والجوع والعطش، فبعث يزيد إليهم جيشًا في عشرة آلاف فارس، وقيل: اثني عشر، وقيل: خمسة عشر ألفا، ونهاه النعمان بن بشير رضي الله عنه عن ذلك، واقترح عليه أن يبعثه واليًا عليهم، فيكفيه إياهم، فلم يقبل منه يزيد ذلك، وقال لمسلم بن عقبة: ادع القوم ثلاثًا، فإن رجعوا إلى الطاعة فاقبل منهم وكف عنهم، وإلا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا ظفرت عليهم فأبح المدينة ثلاثا.

فنزل مسلم بن عقبة شرقي المدينة في الحرة، ودعا أهلها ثلاثة أيام، فأبوا إلا القتال، فاقتتلوا قتالا شديدًا، وقد قُتِل من الفريقين خلق من السادات والأعيان، حتي انهزم عبد الله بن مطيع ومن معه، فأباح مسلم بن عقبة المدينة ثلاثة أيام كما أمره يزيد، وقتل خلقًا من أشرافها وقراءِ ها، وانتهب أموالا كثيرة منها، ووقع شر عظيم وفساد عريض.

هذا ملخص ما في البداية والنهاية لابن كثير ٨:٢١٦ إلى ٢٢٠، والله سبحانه وتعالى أعلم''. (تكملة فتح الملهم ۳/۳٤۹-۳۵۰)

مذکورہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یزید نے مدینہ میں موجود بنو امیہ کو محاصرے سے نجات دلانے اور اپنے خلاف بغاوت کرنے والوں کو طاعت پر لانے کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیجا تھا؛ لیکن جب مدینہ میں بغاوت کرنے والوں نے طاعت سے انکار کیا اور قتال پر مصر رہے تو مسلم بن عقبہ نے جواباً ان سے قتال کیا اور مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے۔

البتہ ابن کثیر کی یہ عبارت ''فأباح مسلم بن عقبة المدينة ثلاثة أيام'' تاریخ طبری سے ماخوذ ہے، جس کا راوی ابو مخنف کذاب ہے۔ قال الطبري: ''قال هشام عن أبي مخنف: فلما انهزم الناس مال عليهم يضربهم بسيفه... وأباح مسلم المدينة ثلاثا يقتلون الناس ويأخذون الأموال''. (تاريخ الطبري ٤٩١/٥)

تاریخ طبری کے محقق محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ''لم نجد رواية تاريخية صحيحة تؤكد أن

يـزيـد بـن مـعاوية أمر باستحلال المدينة لثلاثة أيام، أو أن جيش الشام استحل المدينة لثلاثة أيام". (تعليق صحيح تاريخ الطبري ٤/٨٦، ط: دار ابن كثير)

ابن کثیر نے خود اس بات کی صراحت کی ہے کہ تاریخ کی جو روایات انھیں ابو مخنف کے علاوہ کسی اور سے نہ مل سکیں ان روایات کو انھوں نے ابن جریر پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی کتاب ''البدایہ والنہایہ'' میں درج کر دیا ہے:

" ولـلشيعة الرافضة في صفة مصرع الحسين كذب كثير وأخبار باطلة، وفيما ذكرنا كفاية، وفـي بـعـض مـا أوردناه نظر، ولولا أن ابن جرير وغيره من الحفاظ والأئمة ذكروه ما سُقْتُه، وأكثـره مـن رواية أبـي مـخـنف لـوط بـن يحيى، وقد كان شيعيًّا، وهو ضعيف الحديث عند الأئمة". (البداية والنهاية ٨/٢٠٢)

اباحت مدینہ سے متعلق مذکورہ عبارت کو ابن سعد نے بھی اپنی طبقات (۵۰/۳) میں اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۳۵۰/۳۹) میں مجاہد سے بلا سند نقل کیا ہے۔ اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر نے طبقات ابن سعد اور بعض نے تاریخ طبری اور بعض نے بلا کسی حوالے کے ذکر کیا ہے۔ ان تینوں کتابوں کے علاوہ کتب حدیث، کتب تاریخ وتراجم، طبقات وسیر، اسی طرح فتن کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔

ابن قتیبہ دینوری کی طرف منسوب کتاب الإمامۃ والسیاسۃ میں ہے: "فـأرسـل (مسلم بن عقبة) إلى أهـل الـمـديـنـة : إن أميـر الـمـؤمنين يقرأ عليكم السلام، ويقول لكم: أنتم الأصل والعشيرة والأهل، فاتقوا الله واسمعوا وأطيعوا، فإن لكم عندي في عهد الله وميثاقه في كل سنة عطاء فـي الـصيف وعـطاء في الشتاء، ولكم عندي عهد الله وميثاقه أن أجعل سعر الحنطة عندكم كسـعـر الـحـنـطة عـنـدنا، والحنطة يومئذ سبعة آصع بدرهم، وأما العطاء الذي ذهب به عنكم عمرو بن سعيد فعليَّ أن أخرجه لكم، وكان عمرو بن سعيد قد أخذ أعطياتهم، فاشترى به عبيدًا لـنـفسـه. فـقـالـوا لـمـسـلـم: نـخلعها كما نخلع عمائمنا، يعنون يزيد، وكما نخلع نعالنا. قال: فـقـاتـلـهم، وهزم الناسُ أهل المدينة". ("الإمـامة والسيـاسة" الـمنسوب إلى ابن قتيبة ٢/١٤، ط: دار الأضواء، بيروت، والراجح أنه مدسوس عليه. راجع: حاشية العواصم من القواصم لمحب الدين الخطيب، ص ٢٦١-٢٦٢)

تطویل سے بچنے کے لیے ترجمہ نہیں کیا گیا۔

اشکال میں جو حدیث پیش کی گئی ہے کہ اہل مدینہ کے خلاف سازش کرنے والا پگھلنے کے قابل ہے۔ یزید کے موقف کے حامی حضرات اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ اہل مدینہ میں سے جو شخص قابل تعزیر یا قابل حد جرم کا ارتکاب کرے تو اس پر ہاتھ نہ ڈالا جائے؛ بلکہ اس سے مراد وہ منافقین ہیں جو اہل

مدینہ کے خلاف سازشوں میں ہمیشہ ملوث رہتے تھے، ان کو اللہ تعالی نے ایسا مٹا دیا جیسے پانی میں نمک کا نام ونشان نہیں رہتا۔ یا قربِ قیامت میں لوگوں کا بھاگنا مراد ہے۔

اور اگر اہل مدینہ کو ڈرانے کی روایت کی وجہ سے ہم کہیں کہ یزید فاسق تھا اور اس نے اہلِ مدینہ کو ڈرایا، تو اگر الزاماً کوئی خارجیت زدہ کہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مدینہ کو چھوڑ کر کوفہ کو دار الخلافہ بنایا اور حدیث میں ہے "**لا تقوم الساعة حتّٰى تنفي المدينة شِرارَها كما ينفي الكير خبث الحديد**". (صحيح مسلم، باب المدينة تنفي شرارها، رقم: ۱۳۸۱).

جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مدینہ کو چھوڑ کر کوفہ کو اس لیے دار الخلافہ بنایا کہ وہاں کے لوگ بظاہر ان کی اطاعت کرنے والے اور سننے والے تھے، نہ اس وجہ سے کہ اہل مدینہ اچھے نہیں۔

عمومات اور مبہمات سے استدلال صحیح نہیں۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب دجال کا زمانہ قریب آئے گا تو خراب لوگ مدینہ منورہ سے بھاگ جائیں گے اور دجال سے جا کر مل جائیں گے۔ اس کا مصداق حضرت علی رضی اللہ عنہ نہیں۔

امام سہیلی نے لکھا ہے: "**ولم يوافق على هذا الخلع أحد من أكابر الصحابة الذين كانوا فيهم**". (الروض الأنف ٦/٢٥٣)

اور عبد الملک بن حسین العصامی المکی (م: ۱۱۱۱ھ) فرماتے ہیں: "**ولم يوافق أهلَ المدينة على هذا الخلع أحد من أكابر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم**". (سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي ٣/٢٠٢)

عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف لشکر بنوامیہ کا اقدام:

جب یزید خلیفہ بنے اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے خلافت کا دعوی کیا اور مکہ مکرمہ میں پناہ لی تو اس وقت ابن عباس اور محمد بن الحنفیہ رضی اللہ عنہما دونوں مکہ میں موجود تھے۔ ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں کو بیعت کی دعوت دی؛ لیکن انھوں نے بیعت نہیں کی۔ ابن زبیر کے لوگوں نے ان کے گھروں کا محاصرہ کیا اور ان کے گھروں کے باہر لکڑیوں کو جمع کیا گیا تاکہ آگ لگائی جائے۔ ان دونوں حضرات نے ابو الطفیل عامر بن واثلہ کو عراق بھیجا، وہ چار ہزار کا لشکر اُن کو چھڑانے کے لیے لائے اور ان دونوں حضرات کو نکال کر طائف لے گئے۔ ابن عباس وہاں مقیم رہے، ۶۸ ہجری میں طائف میں ان کا انتقال ہوا اور محمد بن حنفیہ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

"**ولما وقع الخُلْفُ بين ابن الزبير وبين عبد الملك بن مروان اعتزل ابن عباس ومحمد**

بـن الـحـنـفية الـنـاس، فدعاهما ابن الزبير ليبايعاه فأبيا عليه، وقال كل منهما: لا نبايعك ولا نـخـالـفك، فهَـمَّ بهما، فبعثا أبا الطفيل عامر بن واثلة فاستنجد لهما من العراق من شيعتهما، فـقـدم أربـعة آلاف، فـكبروا بمكة تكبيرةً واحدةً ...، ثم مالوا إلى ابن عباس وابن الحنفية، وقـد حـمـل ابـن الـزبيـر حـول دورهم الحطب ليحرقهم، فخرجوا بهما حتى نزلوا الطائف، وأقـام ابـن عباس سنتين لم يبايع أحدًا. فلما كان سنة ثمان وستين توفي ابن عباس بالطائف، وصلى عليه محمد بن الحنفية". (البداية والنهاية ۸/۳۰۵-۳۰۶)

ابن عباس سے کہا گیا کہ آپ ابن زبیر سے کیوں قتال نہیں کرتے؟ انھوں نے جو فرمایا وہ صحیح بخاری، کتاب التفسیر میں سورہ براءۃ کی تفسیر میں مذکور ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں ابن زبیر سے قتال اس لیے نہیں کرتا کہ اس سے حرم کی بے حرمتی ہو جائے گی؛ جبکہ بنو امیہ اور ابن زبیر دونوں حرم کی بے حرمتی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ پھر لوگوں نے کہا: آپ ابن زبیر سے بیعت کیوں نہیں کرتے؟ ابن عباس نے فرمایا: **"وأيـن بهـذا الأمر عنه"**. شارحین یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ ابن زبیر اس کے اہل ہیں۔ اور پھر ابن زبیر کے والد، اور نانا ابوبکر صدیق اور والدہ حضرت اسماء اور دادی حضرت صفیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم کا ذکر خیر فرمایا اور ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے تقوی اور کثرت تلاوت کا ذکر فرمایا؛ لیکن **"وأيـن بهـذا الأمـر عنه"** کے جو الفاظ ہیں، ان کا بظاہر مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی نسلی شرافت، فضیلت اور کثرت عبادت مسلم ہے؛ لیکن وہ میدان خلافت کے شہسوار نہیں ہیں۔ **"وأيـن بهـذا الأمـر"** میں **أيـن** استفہام اور کبھی استبعاد کے لیے بھی آتا ہے۔ حضرت مریم کے واقعے میں **﴿أَنَّى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ﴾** یعنی ان بے موسم پھلوں کا آنا کچھ بعید لگتا ہے۔ انھوں نے کہا: یہ اللہ تعالی کی طرف سے خلاف عادت ہے۔ **﴿أَنَّى يَكُوْنُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾** میں بھی استفہام استبعاد کے لیے ہے۔

اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ بعض اکابر صحابہ ابن زبیر کو بھی محللِ حرم سمجھتے تھے؛ اگرچہ وہ اپنے اجتہاد میں طالب حق تھے۔ جو لوگ صرف بنو امیہ کے لشکر کو محللِ حرم کہتے ہیں ان کو غور سے یہ روایت پڑھنا چاہیے۔ فتح الباری (۷/۳۲۷) اور عمدۃ القاری (۱۳/۲۶-۳۰) ملاحظہ کریں۔

صحیح بخاری کے الفاظ یہ ہیں: **"كتب ابـن أبـي مـليكة وكان بينهما شيء: فغدوتُ على ابن عباس، فقلت: أتريد أن تقاتل ابن الزبير فتحل حرم الله؟ قال: معاذ الله، إن الله كتب ابن الـزبيـر وبـني أمية محلين، وإني والله لا أحله أبدًا. قال: قال الناس: بايِعْ لابن الزبير، فقلتُ: وأين بهذا الأمر عنه ...".** (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾، رقم: ٤٦٦٥)

اس روایت میں شارحین نے **"وأيـن بهذا الأمر عنه"** کے ذیل میں **ليسـت الـخلافة بعيدة عنه**

لشــرفــه فــي الإســلام لکھا ہے۔ بندہ عاجز نے اس کا دوسرا مطلب بھی ماقبل میں لکھا۔ اس روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دونوں فریق کو مبیح القتال فی الحرم فرمایا ہے۔ پھر آگے اس روایت میں عبدالملک بن مروان کی کامیابیوں اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی ناکامی کا ذکر ہے؛ ''إن ابـن أبي العاص بَرَزَ يمشي القُدَمِيَّةَ –يعني عبـد الـملك بـن مروان– وإنَّه لَوَّى ذَنَبَه –يعني ابن الزبير–''. یعنی عبدالملک بن مروان آگے بڑھ رہے ہیں اور ابن زبیر پیچھے ہٹ رہے ہیں۔

بلکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عبدالملک بن مروان کی خلافت کو پسند کرتے تھے، وہ فرماتے ہیں: ''وإنْ كـان لا بـدَّ لأنْ يَـرُبَّـنِـي بـنـو عمي أحبُّ إليه من أن يَرُبَّنِي غيرُهم''. (صحيح البخاري، رقم: ٤٦٦٦)

یعنی اگر مجھے کسی کی حمایت کرنا ضروری ہو تو اپنے چچازادوں یعنی بنوامیہ کو والی اور حاکم ماننا دوسروں سے مجھے پسند ہے۔

نیز عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''يـا ابـن الـزبير، إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى''. (مسـنـد أحمد، رقم: ٦٢٠٠، قال الشيخ شعيب الأنؤوط: رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن كناسة، فقد روى له النسائي ووثَّقه علي ابن المديني، ويعقوب بن شيبة، وذكره ابن حبان في الثقات)

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان کی لاش کے پاس کھڑے ہو کر کہا: ''والـلّـهِ لَأُمَّةٌ أَنْتَ أَشَرُّهَا لَأُمَّةٌ خَيْرٌ''. (صـحـيـح مسلم، رقم: ٢٥٤٥) شیخ ابوفوزان نے اس کا ترجمہ یوں کیا: آپ بہترین امت کے خطاکار آدمی ہیں۔

ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے کہا: ''وإن ذاك الـذي بـمـكة والـلّـهِ إنْ يُقاتِلُ إلا على الدنيا''. (صحيح البخاري: كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه، رقم: ٧١١٢)

عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور روایت کی تحقیق بھی ضروری ہے جو بظاہر صحیح السند مرفوع ہے؛ لیکن اہل تحقیق نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے اور جو مرفوع روایت ہے اس میں قریش کے آدمی کا ذکر ہے نام مذکور نہیں ہے۔

عـن ابـن أبـزَى، عـن عثـمـان بـن عفان، قال: قال له عبد الله بن الزبير حين حُصِر: إن عـنـدي نـجائبَ قد أعددتُها لك، فهل لك أن تحوَّل إلى مكة فيأتيَك من أراد أن يأتيَك؟ قال: لا، إنـي سـمـعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: يُلحِد بمكةَ كَبْشٌ من قريش، اسمه عبد الله، عليه مثل نصف أوزار الناس''. (مسند أحمد، رقم: ٤٦١. مسند البزار، رقم: ٣٧٥).

ابن عساکر نے مذکورہ روایت میں تھوڑی سی تبدیلی اور یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے: "عليه مثل أوزار الناس، ولا أراك إلا إياه، أو عبد الله بن عمر". (تاريخ دمشق ۲۱۹/۲۸)

ابن ابزی کہتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے وقت ابن زبیر رضی اللہ عنہ ان کے پاس آئے اور فرمایا: میں نے عمدہ اونٹنیاں تیار رکھی ہیں، اگر مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں تو آپ کو لینے کے لیے کوئی آجائے گا؟ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نہیں، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مکہ میں ایک آدمی مکہ کی بے حرمتی کا مرتکب ہوگا، اس کا نام عبداللہ ہوگا، اس پر لوگوں کا بوجھ ہوگا، میرے خیال میں وہ آپ ہیں یا ابن عمر۔

مسند احمد میں اس روایت کی سند یوں ہے: "حدثنا إسماعيل بن أبان، حدثنا يعقوب، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن ابن أبزى...".

یہ سند اسماعیل بن ابان اور یعقوب القمی کے تشیع اور ابن ابزی کے ارسال کی وجہ سے ضعیف ہے۔ شیخ شعیب الارنؤوط مسند احمد کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "إسناده ضعيف، ومتنه منكر شبه موضوع. إسماعيل بن أبان الوراق، قال الحاكم في سؤالاته (۲۷۸): سألت الدار قطني عن إسماعيل بن أبان الوراق، فقال: قد أثنى عليه أحمد بن حنبل، وليس بالقوي عندي، قلت: من هذا المذهب (يعني ما عليه الكوفيون من التشيع) قال: المذهب وغيره، فإن أحاديثه ليست بالصافية".

اور حافظ ابن کثیر اس روایت کو البدایہ والنہایہ (۳۳۹/۸) میں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وهذا الحديث منكر جدًّا، وفي إسناده ضعف، ويعقوب هذا هو القمي وفيه تشيع، ومثل هذا لا يقبل تفرده به، وبتقدير صحته فليس هو بعبد الله بن الزبير، فإنه كان على صفات حميدة، وقيامه في الإمارة إنما كان لله عز وجل...".

اور ابن عساکر کی سند میں اسماعیل بن ابان سے روایت کرنے والے احمد بن بکر البالسی ہیں جن کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "قال الأزدي: كان يضع الحديث. وقال ابن عدي: روى مناكير". (المغني في الضعفاء ۳۵/۱)

مسند احمد کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے حرم مکی میں پناہ لینے کی بات حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کی: "عن محمد بن عبد الملك بن مروان أنه حدثه عن المغيرة بن شعبة أنه دخل على عثمان وهو محصور فقال: إنك إمام العامة، وقد نزل بك ما ترى، وإني أعرض عليك خصالا ثلاثًا، اختر إحداهن: إما أن تخرج فتقاتلهم، فإن معك عددا وقوة، وأنت على الحق، وهم على الباطل، وإما أن نخرق لك بابا سوى الباب الذي هم عليه

فتقعد على رواحلك فتلحق بمكة فإنهم لن يستحلوك وأنت بها...، فقال عثمان:... وأما أن أخرج إلى مكة فإنهم لن يستحلوني بها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يلحد رجل من قريش بمكة، يكون عليه نصف عذاب العالم" فلن أكون أنا إياه. الحديث.

(مسند أحمد، رقم: ٤٨١، وإسناده ضعيف لانقطاعه، محمد بن عبد الملك بن مروان قتل سنة ١٣٢، والمغيرة بن شعبة مات سنة ٥٠، فيبعد أن يسمع منه، ثم يعيش بعده ٨٢ سنة)

ایک دوسری روایت میں ہے: **"عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يلحد رجل بمكة يقال له عبد الله، عليه نصف عذاب العالم".** (أخرجه البزار، رقم:٢٣٥٧، من طريق محمد بن كثير، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن عمرو، به)

ابن عساکر نے اور علامہ ذہبی نے مذکورہ سند کے ساتھ اس روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے: **" فوالله لا أكونه، فتحول منها فسكن الطائف".** (تاريخ دمشق ٢٢٠/٢٨. وتاريخ الإسلام للذهبي ٨٢٩/٢)

لیکن یہ سند ضعیف ہے، محمد بن کثیر المصیصی کو امام احمد نے **ضعیف جدًّا** کہا، اور امام بخاری نے **لین جدًّا** کہا اور امام ابوداود کہتے ہیں: **لم يكن يفهم الحديث.** (تحرير تقريب التهذيب٣١١/٣)

البتہ دوسری صحیح مرفوع روایت میں قریش کے ایک آدمی کا ذکر ہے، نام مذکور نہیں؛ **حدثنا محمد بن كُناسة، حدثنا إسحاق بن سعيد، عن أبيه قال: أتى عبدُ الله بن عمر عبدَ الله بن الزبير، فقال: يا ابن الزبير! إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إنه سيلحد فيه رجل من قريش، لو وُزِنت ذنوبُه بذنوب الثَّقَلين لرجحت" قال: فانظر لا تكونه.** (مسند الإمام أحمد، رقم: ٦٢٠٠)

اے ابن زبیر آپ کو حرم میں الحاد سے بچنا چاہیے؛ اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے: "عنقریب اللہ تعالی کے حرم میں قریش کا ایک آدمی الحاد کرے گا، اگر جن وانس کی خطاؤں کو اس کی خطاؤں کے ساتھ تولا جائے تو اس کی خطائیں بھاری ہوجائیں گی"، آپ سوچ لیجئے کہیں وہ آپ نہ ہوں!

اس سند کے سبھی روات ثقہ ہیں؛ البتہ ابن کناسہ کی بہت سے محدثین نے توثیق کی ہے؛ لیکن ابوحاتم فرماتے ہیں: **" كان صاحب أخبار يكتب حديثه ولا يحتج به.**(تعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط على مسند أحمد)

اسی کے ہم معنی مسند احمد میں ایک دوسری حدیث بھی ہے: **عن عبد الله بن عمرو قال: أشهد بالله لسمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يُحِلُّها ويَحُلُّ به رجل من قريش، لو وُزِنَت ذنوبُه بذنوب الثقلين لوزنتها".** (مسند أحمد، رقم:٦٨٤٧)

اس روایت میں امام احمد کے شیخ ابوالنضر ہاشم بن القاسم ہیں، جن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے ''ثقة ثبت'' کہا ہے، اور راوی حدیث ابن عمر کے بجائے عبداللہ بن عمرو بن العاص ہیں۔ شیخ شعیب ارنؤوط اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ''رجاله ثقات رجال الشيخين، لكن رفعه كما قال ابن كثير في النهاية (۳٤٥/۸) قد يكون غلطًا، وإنما هو من كلام عبد الله بن عمرو''.

امام احمد نے اس روایت کو اسی سند کے ساتھ دوسری جگہ مفصل ذکر کیا ہے: '' قال سعيد بن عمرو: أتى عبدُ الله بن عمرو ابنَ الزبير وهو جالس في الحِجْر، فقال: يا ابن الزبير! إياك والإلحاد في حرم الله، فإني أَشهَد لَسمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: ''يُحِلُّها ويَحُلُّ به رجلٌ من قريش، لو وُزِنت ذنوبُه بذنوب الثقلين لوزنتها'' قال: فانظر أن لا تكون هو يا ابنَ عمرو، فإنك قد قرأت الكتب وصحبت الرسول صلى الله عليه وسلم، قال: فإني أُشهِدك أن هذا وجهي إلى الشام مجاهدًا''. (مسند أحمد، رقم:۷۰٤۳، ورجاله ثقات رجال الشيخين)

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث ابوالنضر ہاشم بن القاسم اور بعض دوسرے طرق سے صحیح ہے، جس میں عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں ہے۔

شیخ ابوفوزان نے اس سلسلے میں جو لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ابن زبیر رضی اللہ عنہ یزید کی مخالفت میں سرگرم ہیں تو دوسری طرف عبداللہ بن عباس، ابن عمر، ابو برزہ اسلمی، جندب بن عبداللہ، عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے موقف کے مخالف ہیں۔ (حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ص۹۵)

عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو کچھ مفسد لوگوں نے حکومت سے بہت بدظن کیا تھا، وہ اپنے اجتہاد کے پیش نظر یزید کے خلاف تھے؛ لیکن بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے موقف کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔

یزید کی ولیعہدی سنہ ۵٦ھ میں عمل میں آئی اور واقعہ حرہ اور حصار مکہ سنہ ٦۳ھ میں ہوا۔ اس آٹھ سال میں نہ حکومت نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف کوئی قدم اٹھایا اور نہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ عازم قتال ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ مفسد لوگ جو خلافت کے دشمن تھے انھوں نے حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہ کو اتنا بدظن کیا کہ حضرت قتال پر آمادہ ہوگئے۔

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کے اولین وثانوی مصادر اور ان کے مصنفین پر مختصر تبصرہ:

پہلا مصدر: تاریخ طبری:

ان واقعات کا اصل مصدر ابن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ھ) کی ''تاریخ الأمم والملوک'' ہے۔ یہاں پر یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے دو ابن جریر طبری کا ذکر کیا ہے، دونوں کا نام، ولدیت،

کنیت، نسبت اور زمانہ بھی ایک بتایا ہے؛ البتہ ایک کے دادا کا نام رستم اور دوسرے کے دادا کا نام یزید لکھا ہے۔

دو ابن جریر کا افسانہ:

ہمارے بعض محققین اساتذہ اور معاصر بعض اہل تحقیق ایک زمانے کے دو ابن جریر جو ہم نام، ہم وطن، ہم نسبت اور ہم عصر ہوں کو افسانہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایک ہی ابن جریر ہیں جنھوں نے تاریخ الأمم والملوک، دلائل الامامۃ اور المسترشد میں شیعوں کا سیاہ لباس پہنا ہے اور اپنی تفسیر کی اکثر جگہوں میں سنیوں کا سفید لباس زیب تن کیا ہے۔

حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر سے پہلے جو کتب رجال کے مولفین ہیں انھوں نے ایک ابن جریر کا ذکر کیا ہے: ۱-ابن یونس المصری (م:۳۴۷) فی التاریخ، ۲-ابن ندیم (م:۴۳۸) فی الفہرست، ۳-الخلیلی (م:۴۴۶) فی الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث، ۴-الخطیب (م:۴۶۳) فی تاریخ بغداد، ۵-ابن عساکر (م:۵۷۱) فی تاریخ دمشق، ۶-ابن الجوزی (م:۵۹۷) فی المنتظم فی تاریخ الملوک والأمم، ۷-یاقوت الحموی (م:۶۲۶) فی معجم الأدباء، ۸-ابن خلکان (م:۶۸۱) فی وفیات الأعیان۔ ان سب حضرات نے صرف ایک ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔

علامہ ذہبی، حافظ ابن حجر اور ان کی اتباع میں دیگر مولفین دو ابن جریر کو ذکر کرتے ہیں۔ اور شیعہ مورخین بیک زبان دو یا تین ابن جریر کے وجود کے قائل ہیں۔ شیعہ مورخین کا مقصد یہ ہے کہ مشہور ابن جریر طبری مورخ کو سنی ثابت کیا جائے؛ تاکہ ان کی تاریخ میں بھرا ہوا زہر سنیوں کے حلق سے بآسانی اتارا جائے؛ ورنہ جب عوام وخواص کو طبری کے رفض وتشیع کا یقین ہو تو وہ کب جمل وصفین اور واقعۂ کربلا میں ان کے زہر کو ہضم کر سکیں گے۔

مورخ طبری نے تاریخ کی ابتدا میں یہ لکھا ہے کہ ''میں نے ذکر کردہ واقعات کی اسانید تحریر کی ہیں؛ تاکہ ناظرین اسانید کی روشنی میں واقعات کی صحت کا خود فیصلہ کریں''۔ اس جملے سے ابن جریر نے اپنے آپ کو رفض یا تشیع کی تہمت سے بری کرنے کی سعی فرمائی؛ لیکن محمد بن طاہر البرزنجی اور محمد صبحی حسن حلاق کی تحقیق کے ساتھ صحیح وضعیف تاریخ طبری چھپ چکی ہے، اس میں جمل وصفین کی مستند روایات کی تعداد بارہ ہے جو ۲۰ صفحات پر مشتمل ہے اور ضعیف وموضوع روایات دو سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ بیس اور دو سو کا یہ تفاوت بتاتا ہے کہ کس طرح اس دور کے واقعات کو یک رخا پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

مشہور محدث احمد بن علی سلیمانی جو حفظ حدیث اور درایۃ الحدیث میں بے نظیر شخصیت تھے، انھوں نے ابن جریر طبری صاحب التاریخ کو رافضی لکھا۔ اور حافظ ابن حجر کی یہ تحریر کہ حافظ سلیمانی نے رافضی کے الفاظ ابن جریر شیعہ کے بارے میں لکھا ہے، کما فی لسان المیزان (۱۰۰/۵) درست معلوم نہیں ہوتی، جیسے حافظ ابن حجر نے مسح رجلین کو ابن جریر شیعہ کی طرف منسوب کیا؛ حالانکہ یہ مسئلہ تفسیر ابن جریر میں موجود ہے۔ حافظ صاحب لکھتے ہیں:

”ولعل ما حكي عن محمد بن جرير الطبري من الاكتفاء في الوضوء بمسح الرجلين إنما هو هذا الرافضي فإنه مذهبهم“. (لسان الميزان ١٠٣/٥)

حافظ احمد بن علی سلیمانی حافظ ہیں، قابل اعتماد ہیں، انھوں نے ابن جریر پر بے جا تنقید نہیں فرمائی۔

اور سلیمانی کے قول کو اگر چہ ذہبی اور ابن حجر نے بدگمانی پر محمول کیا ہے؛ لیکن ان حضرات کو بھی طبری میں فی الجملہ تشیع کا اقرار کرنا ہی پڑا؛ چنانچہ علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ” فيه تشيع يسير وموالاة لا تضر“. (ميزان الاعتدال ٣٩٨/٣. لسان الميزان ١٠٠/٥)

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر کی یہ بات کہ ”ان میں فی الجملہ تشیع تھا؛ لیکن مضر نہیں تھا“ سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ تشیع کے مفہوم اور متقدمین ومتاخرین کے نزدیک اس کے اطلاقات سے قطع نظر ابن جریر طبری جس زمانے کے ہیں، اس زمانے میں شیعہ بطور فرقہ کے ممتاز ہو چکا تھا؛ چنانچہ شیعہ اثنا عشریہ کی سب سے پہلی با قاعدہ کتاب ”الکافی“ کے مصنف محمد یعقوب الکلینی اور ابن جریر طبری کا زمانہ ایک ہے۔ ابن جریر کی وفات ۳۱۰ھ اور کلینی کی وفات ۳۲۹ھ میں ہوئی ہے۔ اس اعتبار سے دونوں ہم عصر قرار پاتے ہیں۔ تشیع ورفض کے شیوع کے زمانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے صرف تشیع کی جرح بھی کافی بڑی جرح ہے۔

علاوہ ازیں ابن جریر نے غدیر خم کے قصے پر دو ضخیم جلدیں مرتب کیں، وضو میں پاؤں پر مسح کرنے کے قائل تھے، اپنی تفسیر وتاریخ میں حضرت علی، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے ساتھ علیہم السلام لکھا، اور حضرت معاویہ جیسے جلیل القدر صحابی پر لعنت کی؛ چنانچہ اپنی ”تاریخ الأمم والملوک“ میں (۱۱/ ۵۲۹، ط: دار سویدان، بیروت۔ و۱۳/۲۴، ط: ریاض) پر لکھتے ہیں: ”وتوفي جعفر في وسط خلافة معاوية لعنه الله“. اور اسی جلد کے صفحہ ۵۳۵ پر لکھتے ہیں: ”وتوفي نوفل بالمدينة في خلافة يزيد بن معاوية لعنهما الله“. (و۱۳/ ۲۸-۲۹، ط: ریاض)

اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر افترا پردازی کرتے ہوئے ابن جریر لکھتے ہیں کہ صحابہ نے مدینہ سے تمام شہروں میں خطوط لکھے جن میں لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال پر اکسایا گیا۔ ” لما رأى الناسُ ما صنع عثمانُ كتب من بالمدينة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى من بالآفاق منهم، وكانوا قد تفرقوا في الثغور: إنكم إنما خرجتم أن تجاهدوا في سبيل الله عزَّ وجلَّ، تطلبون دين محمد صلى الله عليه وسلم؛ فإن دين محمد قد أفسد من خلفكم وترك، فهلموا فأقيموا دين محمد صلى الله عليه وسلم، فأقبلوا من كل أفق حتى قتلوه“. (تاريخ الطبري ٣٦٩/٤)

ابن جریر کی یہ عبارت نقل کرنے کے بعد حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ” وهذا كذب على الصحابة“. (البداية والنهاية ١٧٥/٧)

ان سب باتوں کے ہوتے ہوئے ذہبیؒ اور ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ ''ان میں فی الجملہ تشیع تھا؛ لیکن مضر نہیں تھا'' کے کیا معنی ہیں؟ کیا صحابہ کرام پر لعنت اور ان پر افترا پردازی بھی مضر نہیں؟!

یہی وجہ تھی کہ لوگ ان کے شیعی افکار کی وجہ سے ان کے مخالف ہوگئے تھے اور ان کی لاش کو ان کے رفض کی وجہ سے اہل اسلام کے قبرستان میں دفن نہ ہونے دیا؛ چنانچہ ان کو ان کے گھر کے اندر ہی دفن کیا گیا۔ "**ودُفِن في داره؛ لأن بعض العوام الحنابلة منعوا من دفنه نهارًا ونسبوه إلى الرفض**". (البداية والنهاية ١٤٦/١١) "**ودفن ليلا خوفًا من العامة، لأنه يتهم بالتشيع**". (معجم الأدباء ٢٤٤١/٦)

چوتھی صدی ہجری کے معروف امام لغت اور شاعر ابوبکر محمد بن عباس الخوارزمی الطبرخزی جو ابن جریر طبری کے بھانجے ہیں، ابن فندمہ نے تاریخ بیہق (ص ۲۲۵) میں، ابن خلکان نے وفیات الأعیان (۴۰۰/۴) میں، علامہ سمعانی نے الأنساب (۲۱۳/۵) میں، یاقوت حموی نے معجم الادباء (۲۵۴۳/۶) اور معجم البلدان (۵۷/۱) میں، علامہ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۵۲۶/۱۶) اور تاریخ اسلام (۶۹/۲۷) میں، یافعی نے مرآۃ الجنان (۳۱۳/۲) میں، صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۱۵۷/۳) میں، جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ (۱۲۵/۱) میں، زرکلی نے الأعلام (۱۸۳/۶) میں، ابن الاثیر نے اللباب فی تہذیب الأنساب (۴۶۷/۱) میں، اور ابو طیب نائف بن صلاح المنصوری نے ''الروض الباسم فی تراجم شیوخ الحاکم'' (۱۰۵۰/۲) میں ان کے تذکرے کے ساتھ "**ابن اخت محمد بن جرير الطبري**" لکھا ہے۔ محمد بن عباس اپنے ماموں ابن جریر کے بارے میں فرماتے ہیں:

بآمل مولدي و بنو جرير ۞ فأخوالي ويحكى المرء خاله
فها أنا رافضي عن تراث ۞ وغيري رافضي عن كلاله

آمل میری جائے پیدائش ہے اور جریر کے بیٹے میرے ماموں ہیں اور آدمی اپنے ننھال کے مشابہ ہوتا ہے۔ سنو! میں وراثتاً رافضی ہوں، جبکہ باقی لوگ دور کے رافضی ہیں۔

مذکورہ شعر ابن فندمہ نے تاریخ بیہق (ص ۲۲۵) میں، یاقوت حموی نے معجم الادباء (۲۵۴۳/۶) اور معجم البلدان (۵۷/۱) میں، علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام (۶۹/۲۷) میں، صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۱۶۰/۳) میں اور ابوطیب نائف بن صلاح المنصوری نے ''الروض الباسم فی تراجم شیوخ الحاکم'' (۱۰۵۴/۲) میں ذکر کیا ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ محمد بن عباس یہ ابن جریر طبری شیعہ کے بھانجے ہیں؛ لیکن آنے والی سطور سے آپ کو اندازہ ہوجائے گا کہ حقیقتاً ایک ہی ابن جریر ہے، باقی شیعوں کی وضع کردہ فرضی شخصیات ہیں۔

نیز بعض شیعہ کتب میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ ابو بکر محمد بن عباس خوارزمی مشہور مؤرخ ابن جریر طبری متوفی ۳۱۰ھ کے بھانجے ہیں اور ان کے مذکورہ شعر میں ''خال'' سے مراد مشہور مؤرخ ابن جریر طبری ہیں۔ آقا بزرگ طہرانی لکھتے ہیں: ''أبوبكر محمد بن العباس الخوارزمي ابن أخت أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى (۳۱۰) . ولذا يقول الخوارزي:

بآمل مولدي و بنو جرير ❁ فأخوالي ويحكى المرء خاله

فها أنا رافضي عن تراث ❁ وغيري رافضي عن كلاله

(الذريعة في أصول الفقه الإمامية ٤/٤٤٩)

حافظ ابن حجر نے فرماتے ہیں کہ ابن جریر طبری کے بارے میں ابوحیان الاندلسی نے اپنی تفسیر ''البحر المحیط'' میں: '' هو إمام من أئمة الإمامية''. لکھا ہے۔ (لسان الميزان ٥/١٠٠)

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کا ابن جریر طبری کے بارے میں ابوحیان اندلسی کا مذکورہ قول نقل کرنا لغزش قلم کا نتیجہ ہے۔ ابوحیان کا مذکورہ کلام ابوجعفر الطّوسی کے بارے میں ہے۔ ''وقال أبو جعفر الطوسي في تفسيره، وهو إمام من أئمة الإمامية''. (البحر المحيط ١/٤٥)

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے محمد بن جریر بن یزید صاحب التاریخ کو سنی کہا اور ان کے ہم عصر محمد بن جریر بن رستم الطبری کو شیعہ اور رافضی کہا، اور علامہ ذہبی نے ان کی تصنیفات میں ''الرواۃ عن أہل البیت'' اور المسترشد فی الإمامۃ'' کا ذکر فرمایا۔

اس سلسلے میں حافظ صاحب کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ابوالحسن بن بابویہ نے تاریخ الری میں شیعہ ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔ (لسان الميزان ٥/١٠٣)

شیعہ علما کے ہاں اس نام سے قم کے معروف عالم اور شیخ صدوق کے والد علی بن حسین بن موسی بابویہ القمی مراد لیے جاتے ہیں، لیکن اس نام سے ان کی کوئی کتاب شیعہ کتب رجال میں نہیں ملتی۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر کے مذکورہ حوالے سے متعلق محمد محسن عاملی شیعی نے ''أعيان الشيعة'' میں لاعلمی ظاہر کی ہے: ''ولم يعلم أين ذكره ''. (أعيان الشيعة ٢/١١٠. ط: دار التعارف، بيروت، سنة١٤٠٣هـ)

اور دوسری دلیل حافظ ابن حجر نے یہ لکھی ہے کہ شیعہ ابن جریر ابوعثمان مازنی کے شاگرد ہیں؛ لیکن یہ حوالہ بھی درست نہیں؛ اس لیے کہ یاقوت حموی نے معجم الادباء (۱۸۳/۴) میں ابوعثمان مازنی کے تلامذہ میں ابوجعفر احمد بن محمد بن رستم الطبری کا ذکر کیا ہے۔ اور ابن ندیم نے الفہرست میں احمد بن محمد بن رستم کی تصانیف: کتاب غریب القرآن، کتاب المقصور والممدود، کتاب المذکر والمؤنث، کتاب صورۃ الہمزۃ، کتاب التصریف اور کتاب النحو

لکھی ہے۔ان کی تصانیف میں کتاب المسترشد کا نام ونشان نہیں ؛ بلکہ ابوجعفر احمد بن محمد علم قرا ءت وعلم لغت کے آدمی تھے،عقائد شیعہ میں ان کی تصانیف نہیں۔معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کے یہ دونوں دلائل مشکوک ہیں۔

ہاں شیعوں نے سنیوں کو بغض یزید ومعاویہ میں شریک کرنے کے لیے زور وشور سے دو ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔احمد بن علی النجاشی اپنی کتاب رجال النجاشی کے صفحہ ۳۷۶ پر لکھتے ہیں: ”**محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي أبو جعفر جليل من أصحابنا، كثير العلم، حسن الكلام، ثقة في الحديث. له كتاب المسترشد في الإمامة**“.

عباس قمی نے اپنی کتاب الکنی والالقاب میں لکھا ہے: ”**وأما ابن جرير الطبري الشيعي فهو أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي من أعاظم علمائنا الإمامية في المئة الرابعة، ومن أجلائهم وثقتهم، صاحب كتاب دلائل الإمامة والإيضاح والمسترشد**“. (الكنى والألقاب للعباس القمي، ص۲۴۳)

حسین عبداللہ الراضی تاریخ علم الرجال میں لکھتے ہیں: ”**محمد بن جرير بن رستم الطبري الكبير يكني أبا جعفر دين فاضل، وليس هو صاحب التاريخ، فإنه عامي المذهب، والمترجم معاصر لسميه محمد بن جرير الطبري صاحب تاريخ الأمم والملوك وصاحب التفسير الكبير**“. (تاريخ علم الرجال، ص۷۸)

پھر بعض شیعوں نے تین ابن جریر ایجاد کئے ایک صاحب التاریخ دوسرے ان کے معاصر ابن رستم جس نے کتاب المسترشد لکھی اور تیسرے ان کے ڈیڑھ سو سال کے بعد جس نے دلائل الإمامۃ لکھی۔اور آخری دونوں کو شیعہ کہا۔شیعہ مجتہد شیخ عبداللہ المامقانی تنقیح المقال فی علم الرجال میں لکھتے ہیں: ”**فتحقق مما ذكرنا كله أن محمد بن جرير بن رستم الطبري من أصحابنا اثنان كبير وهو السابق، وصغير وهو هذا، وكلاهما ثقتان عدلان مرضيان، ولكل منهما كتاب في الإمامة فللأول كتاب المسترشد، وللثاني دلائل الإمامة**“. (تنقیح المقال،بحوالہ المسترشد فی الإمامۃ،ص۴۰)

نیز شیعہ محقق آغا بزرگ طہرانی دوسرے شیعہ ابن جریر کو محمد بن الحسن الطّوسی (م:۴۶۰ھ) اور ابوالعباس احمد بن علی النجاشی (م:۴۵۰ھ) کا ہم عصر لکھا ہے۔آغا بزرگ طہرانی الذریعۃ إلی تصانیف الشیعۃ میں لکھتے ہیں: ”**الإيضاح في الإمامة للشيخ أبي جعفر محمد بن جرير بن رستم بن جرير الطبري الآملي الموصوف بالكبير في فهرس الشيخ الطوسي تمييزًا له عن محمد بن جرير المتأخر الذي كان معاصرًا للشيخ الطوسي والنجاشي ومشاركا معهما في الرواية عن مشايخهما في كتابه**

دلائل الإمامة، وكان محمد بن جرير الإمامي المتقدم معاصرًا لسميه محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري العامي صاحب التاريخ والتفسير الكبير الذي توفي سنة ٣١٠". (الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢/ ٤٩٢)

عجیب بات یہ ہے کہ شیعہ علمانے دوابن جریر کا ذکر تو کیا ہے؛ لیکن کسی بھی شیعی عالم نے ان دونوں میں سے کسی کی بھی تاریخ ولادت وتاریخ وفات کا ذکر نہیں کیا؛ جبکہ انھوں نے طبری کبیر کے بارے میں "**من أعاظم علمائنا**" (الكنى والألقاب للقمي ١/ ٢٦٥) جیسے الفاظ لکھے ہیں۔ اورطبری صغیر کی طرف منسوب "**دلائل الإمامة**" چھپی ہوئی ہے اور شیعہ حلقوں میں متداول ہے۔

طبری کبیر کے بارے میں "**المسترشد**" کے محقق احمد المحمودی لکھتے ہیں: "**بقي هنا شيء وهو أني لم أشر إلى سنة ولادة المؤلف ولا عام وفاته إذ لم يتعرض أحد من المترجمين في رجالهم، وهذا أيضًا من حظ المؤلف، إذ ترجمه من هو أقرب العهد إليه كالنجاشي والشيخ الطوسي والمفيد، مع عنايتهم التامة بشأنه ومؤلفاته، ومع ذلك لم يتعرضوا لذكر عام ولادته وحتى وفاته شيئا**". (مقدمة المسترشد في الإمامة، ص ٨٦-٨٧)

اورطبری صغیر کے بارے میں علامہ مامقانی لکھتے ہیں: "**وليس له ذكر في كلمات أصحابنا الرجاليين**". (مقدمة المسترشد في الإمامة، ص ٣٩)

المسترشد اور دلائل الإمامۃ کے بارے میں المسترشد کے محقق احمد المحمودی نے المسترشد کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ دلائل الإمامۃ، المسترشد کی جلد ثانی ہے اور دونوں ایک ہی مصنف کی ہیں: "**أقول: ومن هذا الكلام أيضًا يستفاد أن دلائل الإمامة يعتبر الجلد الثاني للكتاب المسترشد**" (مقدمة المسترشد، ص ٨١) اس کے ناشر نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ دونوں کا مصنف ایک ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ ابن ندیم نے الفہرست (ص ۳۲۷) پر کتاب المسترشد اور کتاب الآثار کو ابن جریر بن یزید طبری کی تصنیف قرار دیا ہے۔

نیز اسماعیل بن محمد امین نے ہدیۃ العارفین (۲/ ۲۶-۲۷) میں، اور ابن ساعی نے الدر الثمین فی أسماء المصنفین (ص ۹۴) میں المسترشد کو سنی ابن جریر کی تصنیف بتایا ہے۔

ان حضرات کے نزدیک المسترشد اور دلائل الإمامہ جو خالص شیعہ عقائد کی حامل کتابیں یا کتاب کی دو جلدیں ہیں ابن جریر سنی جو درحقیقت شیعہ ہیں کی تصنیف ہے۔

اس موضوع پر معاصر عالم دین مولانا سمیع اللہ سعدی صاحب نے سہ ماہی رسالہ "المظاہر" کوہاٹ،

پاکستان میں مفصل مضمون لکھا ہے، جو صفحہ ۱۱ سے ص ۲۶ تک پھیلا ہوا ہے، جس کا خلاصہ انھیں کے الفاظ میں ہم نقل کرتے ہیں:

''۱- سنی ابن جریر کے ہم نام، عمر عصر، ہم ولدیت اور ہم وطن جس ابن جریر کا ذکر کیا جا رہا ہے، اس کا اولین ذکر ابن جریر کے تقریباً چار سو سال بعد علامہ ذہبی و عسقلانی کی بعض کتب میں ملتا ہے۔

۲- ہر دو حضرات سے قبل اہل سنت کے پورے ذخیرے میں، خواہ کتب رجال و تراجم ہوں، یا فہارس الکتب، کسی میں بھی شیعہ ابن جریر کا مستقلاً یا تبعاً تذکرہ نہیں ملتا۔

۳- ذہبی و عسقلانی نے شیعہ ابن جریر کے تذکرے میں ایک خاص بات یہ ذکر کی ہے کہ وہ ابو عثمان المازنی کے شاگرد ہیں۔

۴- ابو عثمان المازنی کے شاگردوں میں ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری کے نام سے تو کوئی شخص نہیں؛ البتہ ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم بن یزدبان طبری ملتا ہے۔ جنھیں مختصراً ابو جعفر بن رستم کہا جاتا ہے۔

۵- متعدد قرائن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابن جریر کے ہم نام شخصیت سے مراد یہی ابو جعفر بن رستم مراد ہیں، لیکن یہ شخص نام، ولدیت میں ابن جریر سنی کے مشابہ نہیں۔ نیز ابو جعفر بن رستم ایک خالص لغوی، نحوی اور قراءات قرآنیہ کے ماہر عالم ہیں، اور انہی موضوعات کے گرد ان کی تصنیفات گھومتی ہیں؛ جبکہ شیعہ ابن جریر کے بارے میں یہ ملتا ہے کہ وہ ایک خالص مسلکی عالم تھے اور مسلکی موضوعات پر ان کی کتب ہیں۔ نیز علامہ ذہبی و عسقلانی اور شیعہ کتب میں جن تصنیفات کو ان کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے، ان میں سے کسی بھی کتاب کا ذکر ابو جعفر بن رستم کے ترجمے میں نہیں ملتا۔

۶- مذکورہ شخص مراد لینے کا ابو عثمان المازنی کے شاگرد ہونے کے علاوہ سب سے بڑا قرینہ یہ ہے کہ شیعہ کتب میں ابن جریر شیعہ کے تذکرے میں یہ بات ملتی ہے کہ ابن ندیم نے ان کی ایک کتاب ''غریب القرآن'' کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ ابن ندیم نے ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم کی غریب القرآن کا ذکر کیا ہے، شیعہ ابن جریر یعنی ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری کا ذکر ابن ندیم نے نہیں کیا ہے۔

۷- شیعہ کتب میں ابن جریر شیعہ کے تذکرے میں ایک تضاد تو یہ پایا جاتا ہے کہ بعض علمائے شیعہ نے اسے ابن جریر سنی کا ہم عصر اور چوتھی صدی ہجری کے علما میں سے بتایا ہے؛ جبکہ دوسرے کچھ شیعہ علما نے اسے پانچویں صدی ہجری یعنی سنی ابن جریر سے ایک یا ڈیڑھ صدی متاخر بتایا ہے۔

۸- اس تضاد کو معاصر شیعہ محققین نے یوں حل کیا ہے کہ خود شیعہ ابن جریر دو بنا لیے ہیں، جو دونوں ہم نام، ہم کنیت، ہم ولدیت، ہم وطن ہیں۔ طرفہ تماشا یہ کہ ان دونوں کے دادا کا نام بھی ایک ہے ان میں فرق صرف

کبیر وصغیر کا ہے۔سنی ابن جریر کے ہم عصر کو ابن جریر کبیر اور پانچویں صدی کے ابن جریر کو صغیر کہا جاتا ہے۔

۹- ان دو میں سے کونسی تصنیف کس ابن جریر کی ہے؟ خود اس سلسلے میں علمائے شیعہ کے مختلف بیانات ہیں۔ عباس القمی کے نزدیک دلائل الإمامۃ ، الإیضاح اور المسترشد ابن جریر کبیر کی تصنیفات ہیں؛ جبکہ محقق طہرانی کے نزدیک دلائل الإمامۃ ابن جریر صغیر کی تصنیف ہے؛ جبکہ بعض شیعہ علما کے نزدیک یہ دو کے بجائے ایک کتاب ہے، جسے کبھی المسترشد، کبھی المسترشد فی الإمامۃ اور کبھی دلائل الإمامہ کہا جاتا ہے۔

۱۰- ابن جریر شیعہ کے نام سے کبیر وصغیر دو شخصیات کا مسئلہ شیعہ علمائے تراجم میں متفقہ نہیں ہے، بعض صرف ایک ہی ابن جریر شیعہ کے قائل ہیں جو ابن جریر سنی کے ہم عصر ہیں؛ جبکہ کچھ شیعہ علما کے نزدیک ابن جریر شیعہ کے نام سے کبیر وصغیر دو شخصیات ہیں؛ چنانچہ عباس القمی نے الکنی والالقاب میں صرف ایک ابن جریر شیعہ کا ذکر کیا ہے اور دلائل الإمامۃ (جو دو ابن جریر شیعہ ماننے والوں کے نزدیک دوسرے ابن جریر کی تصنیف ہے) کو بھی ابن جریر کبیر یعنی سنی ابن جریر کے ہم عصر کی تصنیف قرار دیا ہے، جبکہ آقا بزرگ طہرانی کے نزدیک ایک کے بجائے دو ابن جریر شیعہ ہیں اور دلائل الامامۃ پہلے کی بجائے دوسرے متاخر ابن جریر کی تصنیف ہے۔" (سہ ماہی "المظاہر" کوہاٹ، ص ۲۰-۲۱-از مولانا سمیع اللہ سعدی، جلد ۲، شمارہ ۲، ربیع الثانی، جمادی الاولی، جمادی الثانیہ ۱۴۳۷ھ)

تاریخ طبری کی اکثر روایات اہل تشیع سے مروی ہیں:

علاوہ ازیں طبری نے اپنی تاریخ میں اکثر شیعہ راویوں کی روایات لی ہیں۔صرف ابومخنف سے ۵۸۷ روایات لی ہیں، جس کے بارے میں محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ کذاب اور کٹر شیعہ تھا۔اسی طرح واقدی سے بھی کثرت سے روایات لی ہیں، جو مؤرخ عظیم ہونے کے ساتھ متروک ومتہم راوی ہے۔محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں لکھتے ہیں: "**أخرج الطبري من رواياته (الواقدي) فيما يقرب من (٣٠٠) موضع**". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ١٧)

اسی طرح محمد بن سائب کلبی اور اس کا بیٹا ہشام بن محمد سے بھی طبری نے کثرت سے روایات لی ہیں۔یہ دونوں بھی سبائی اور مشہور کذاب راوی ہیں۔

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: "**ولوط بن يحيى هذا روى عنه الطبري خمس مئة وسبعا وثمانين روايةً،... وليس أبو منخف وحده، أبو مخنف أشهرهم، وإلا فهناك غيره كالواقدى مثلًا، وهو متروك متهم بالكذب، ولا شك أنه مؤرخ كبير حافظ عالم بالتاريخ، ولكنه غير ثقة. والثالث سيف بن عمر التميمي وهو أيضًا مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب أيضًا. وكذلك الكلبي (أي: محمد بن السائب الكلبي) وهو كذاب مشهور**". (حقبة من التاريخ، ص ٣٥-٣٦)

ابومخنف ،کلبی اور واقدی پر مختصر تبصرہ:

ابومخنف لوط بن یحییٰ:

ابومخنف کے بارے میں علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر کہتے ہیں: ’’أخباريٌّ تالف لا يوثَق به‘‘. علامہ ذہبی دوسری جگہ لکھتے ہیں: ’’الرافضي الأخباري‘‘. ابوحاتم کہتے ہیں: ’’متروك الحديث‘‘. آجری کہتے ہیں: ’’سألت أبا داود عنه، فنفض يده وقال: أحد يسأل عن هذا‘‘. یعنی وہ اس لائق نہیں کہ اس کے بارے میں پوچھا جائے۔ابن معین کہتے ہیں: ’’ليس بثقة‘‘. وقال مرة: ’’ليس بشيء‘‘. ابن عدی کہتے ہیں: ’’شيعي محترق، صاحب أخبارهم‘‘. ابن عراق کہتے ہیں: ’’كذّاب تالف‘‘. ابن الجوزی کہتے ہیں: ’’أبو صالح الكلبي وأبو مخنف كلهم كذابون‘‘. سیوطی کہتے ہیں: ’’لوط والكلبي كذابان‘‘. زرکلی لکھتے ہیں: ’’إماميٌّ من أهل الكوفة‘‘. (انظر: ميزان الاعتدال ۴۱۹/۳. تاريخ الإسلام للذهبي ۱۸۹/۴. الجرح والتعديل ۱۸۲/۷. لسان الميزان ۶/ ۴۳۰-۴۳۱، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. تنزيه الشريعة المرفوعة، ص۹۸. الموضوعات لابن الجوزي ۴۰۶/۱. اللآلي المصنوعة ۳۵۵/۱. الأعلام للزركلي ۲۴۵/۵.)

عثمان الخمیس ابومخنف کے بارے میں لکھتے ہیں: ’’ولوط بن يحيى هذا روى عنه الطبري خمس مئة وسبعا وثمانين روايةً، وهذه الروايات تبدأ من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتنتهي إلى خلافة يزيد، وهي الفترة التي سنتكلم عنها في كتابنا هذا، منها سقيفة بني ساعدة، قصة الشورى...، قتل الحسين، في كل هذه تجد لأبي مخنف رواية، وهذه هي التي يعتمدها أهل البدع ويحرصون عليها. وليس أبو منخف وحده، أبو مخنف أشهرهم، وإلا فهناك غيره كالواقدى مثلًا، وهو متروك متهم بالكذب، ولا شك أنه مؤرخ كبير حافظ عالم بالتاريخ، ولكنه غير ثقة. والثالث سيف بن عمر التميمي وهو أيضًا مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب أيضًا. وكذلك الكلبي (أي: محمد بن السائب الكلبي) وهو كذاب مشهور‘‘.

اس کے بعد لکھتے ہیں: ’’وأبو مخنف هذا جمع بين البدعة والكذب وكثرة الرواية، مبتدع كذاب، مكثر من الرواية‘‘. (حقبة من التاريخ، ص۳۶).

ابومخنف شیعہ مورخین کی نظر میں:

شیعہ مورخین خاص کر کتب رجال کے مصنفین: محسن امین، شرف الدین، آغا بزرگ طہرانی، عباس قمی، محمد

مہدی طباطبائی، خوئی، خاقانی، نجاشی، حلی، اورطوسی وغیرہ نے اس کا تذکرہ اپنی کتابوں میں بطور شیعہ مورخ کے کیا ہے؛ بلکہ اس کا شمار بڑے اور اکابر شیعہ مورخین میں کیا ہے۔(أعيان الشيعة، ص١٢٧. أعلام الشيعة ١٦/١. الكنى والألقاب ١٤٨/١. . الفهرست للطوسي ٢٠/٢. الفوائد الرجالية لبحر العلوم ٣٧٥/١-٣٧٩. الكنى والألقاب ١٦٩/١. المراجعات ٢١/٢. حلية الأبرار ١٤٦/٤. رجال الخاقاني ١٧٧/١. رجال الطوسي ٤٥٩/١. رجال النجاشي ٣٢١/١. معجم رجال الحديث ١٣٦/١١-١٣٨. الاحتجاج للطبرسي ٤٥٦/١. خلاصة الأقوال ٣٨٩/١. نقد الرجال ١٤٠/٧-١٤٢).

مزید برآں صاحب ''الفوائدالرجالیہ'' طباطبائی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس کے شیعہ ہونے میں کسی کو شک نہیں ہونا چاہیے، جیسا کہ اصحاب معاجم کی ایک جماعت نے اس کی تصریح کی ہے۔ (الفوائد الرجالية ٣٧٩/١)

حساس موضوعات پر ابومخنف کی جھوٹ پر مبنی کتابیں:

یہ ابومخنف وہ بدبودار شیعی مورخ ہے جس نے خیر القرون میں رونما ہونے والے تمام اہم واقعات پر جھوٹ پر بھری مستقل کتابیں لکھی ہیں، جیسے: سقیفۂ بنوساعدہ میں بیعت ابوبکرؓ، شوری، خلافت سے متعلق حضرت عمرؓ کی قائم کردہ شوری، مقتل عثمانؓ، مقتل علیؓ، جنگ جمل وصفین، مقتل حسینؓ، وفات معاویہؓ اور ولایت یزید، مقتل عبداللہ بن الزبیرؓ، سلیمان بن صردؓ اور عین وردہ، وغیرہ۔ (فوات الوفيات لمحمد بن شاكر، ص٢٢٥. الأعلام للزركلي ٢٤٥/٥. الفهرست لابن النديم، ص١٠٥-١٠٦. معجم الأدباء ٦٧٠/٦. معجم المؤلفين ١٥٧/٨)

عباس قمی شیعی نے ''الكنى والألقاب'' میں ابومخنف کے بارے میں لکھا ہے کہ ابومخنف بڑے شیعہ مورخین میں سے تھا، اس کے مشہور شیعہ ہونے کے باوجود طبری اور ابن اثیر وغیرہ نے اس سے روایات نقل کرنے میں اس پر اعتماد کیا ہے۔''**وكان أبو مخنف من أعاظم مؤرخي الشيعة، ومع اشتهار تشيعه اعتمد عليه علماء السنة في النقل عنه كالطبري وابن الأثير وغيرهما**''. (الكنى والألقاب ١٦٩/١)

مشہور مستشرق (اے بیل) نے ''دائرہ معارف اسلامیہ'' میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ابومخنف نے قرون اولی میں رونما ہونے والے واقعات کی تاریخ میں ''۳۲'' رسالے لکھے ہیں، جن کا اکثر حصہ طبری نے نقل کیا ہے؛ البتہ ابومخنف سے منسوب جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ متاخرین (شیعہ) کی وضع کردہ ہیں۔ (ماہنامہ دارالعلوم، دیوبند، جون،۲۰۱۳ء)

ابوالمنذر ہشام بن محمد کلبی:

ابوالمنذر ہشام بن محمد بن السائب کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: ''**العلامة الأخباري النسابة**

الأوحد أبو المنذر هشام بن الأخباري الباهر محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي الشيعي أحد المتروكين كأبيه. قال أحمد: إنما كان صاحب سمر ونسب، ما ظننتُ أن أحدا يحدث عنه. وقال الدارقطني وغيره: متروك الحديث. وقال ابن عساكر: رافضي ليس بثقة". (سير أعلام النبلاء ۱۰/۱۰۱)

وقال ابن حبان: كان غاليا في التشيع أخباره في الأغلوطات أشهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفها". (المجروحين ۳/۱۹)

محمد بن سائب کلبی:

محمد بن سائب کلبی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "محمد بن السائب بن بشر الكلبي، أبو النضر الكوفي، النسابة المفسر: متهم بالكذب، ورُمِي بالرفض". (تقريب التهذيب)

وقال الثوري: اتقوا الكلبي. فقيل له: فإنك تروي عنه؟ فقال: أنا أعرف صدقه من كذبه. وقال البخاري: أبو النضر الكلبي تركه يحيى وابن مهدي. وقال سفيان: قال لي الكلبي: كل ما حدثتك عن أبي صالح فهو كذب. وقال الأعمش: اتق هذه السبائية، فإني أدركت الناس وإنما يسمونهم الكذابين. وقال همام: سمعت الكلبي يقول: أنا سبائي. وقال الجوزجاني وغيره: كذاب. وقال الدارقطني وجماعة: متروك. وقال ابن حبان: مذهبه في الدين ووضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه". (ميزان الاعتدال ۳/۵۵۶)

محمد بن عمر الواقدی:

واقدی کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "متروك مع سعة علمه". (تقريب التهذيب)

اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: "قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضًا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث." علامہ ذہبی واقدی کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں: "واستقر الإجماع على وهن الواقدي". (ميزان الاعتدال ۳/۶۶۵-۶۶۶)

علامہ ابن تیمیہ انہیں راویوں کے متعلق اہل علم کا فیصلہ بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

" أبـو مـخـنف لـوط بـن يـحيى وهشام بن محمد بن السائب وأمثالهما من المعروفين بالكذب عند أهل العلم ". (منهاج السنة ۵۹/۱)

اب جب واضح دلائل کی روشنی میں یہ معلوم ہوگیا کہ طبری شیعہ تھا اور انھوں نے اپنی تاریخ میں شیعہ راویوں کی بے بنیاد روایات کثیر تعداد میں نقل کی ہیں تو ان روایات کو قرآن کریم اور حدیث کی صحیح روایات کے مقابلے میں کس طرح قبول کیا جاسکتا ہے؟

محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں:"نقل (الطبري) كثيرًا من روايات الشيعة والرافضة والمعتزلة والقدرية " (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۱۷)

اور اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ طبری شیعہ نہیں تھا پھر بھی اس میں تو کسی کو انکار نہیں کہ تاریخ طبری میں ہر قسم کی رطب ویابس روایات بھری ہوئی ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں لکھتے ہیں:" أسرف الطبري بذكر الإسرائيليات والـخرافات والأوهام والحكايات فيما يتعلق ببدء الخلق وقـصص الأنبياء والتاريخ القديم، دون أن يمحص ذلك ويعرِضه على النقد والمنطق والعقل وما جاء في القرآن والسنة". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۱۰۸)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: " الإكثار مـن الـحـكـايـات الـخـرافية وخـاصة عند حديثه عن بدء الـخـليـقة وقـصـص الأنبيـاء وتأريخ العرب قبل الإسلام، وأخذ كل ذلك من الإسرائيليات، وخالف أحيانا صريح الكتاب والسنة".(مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۷)

طبری نے اپنی تاریخ میں صرف تاریخ قدیم اور قصص الانبیا سے متعلق خرافات واوہام درج کرنے پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ فتن جیسے اہم وحساس موضوع پر بھی کذاب ومتروک راویوں کی روایات کو کثرت سے نقل کیا ہے۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں:"أكثـر مـن الأخذ عن بعض المتروكين والتالفين ومن اتهموا بالكذب وذلك في وقائع وأحداث خطيرة كالفتن".(مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۸)

خصوصاً طبری نے بنی امیہ کی تاریخ جن روات کے اعتماد پر مرتب کی ہے، ان میں اکثر شیعہ اور متروک وکذاب راوی ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں طبری کے مصادر وماخذ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:"وفـي الـعهـد الأمـوي أخـذ (أي: الـطـبـري) تـاريـخ بني أمية من مدونات عوانة بن الـحكم الكلبي، وأبي مخنف، والمدائني، والواقدي، وعمر بن شبة، وهشام الكلبي". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۸۷)

مذکورہ روات میں مدائنی اور عمر بن شبہ کے علاوہ تمام روات متروک وکذاب ہیں۔

۱- عوانہ بن حکم کو حافظ ابن حجر نے واضع الاخبار لکھا ہے۔(لسان الميزان ٤/٣٨٦).

۲- ابومخنف کو ابن عدی نے کٹر شیعہ اور ابن جوزی نے کذاب لکھا ہے۔ (ميـــزان الاعتــدال ٣/ ٤١٩. الموضوعات لابن الجوزي ١/ ٤٠٦).

۳- واقدی کو امام بخاری، ابو حاتم اور ابن حجر نے متروک کہا ہے، اور امام احمد، امام نسائی، ابن مدینی اور ابن راہویہ نے کذاب کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال ٣/٦٦٥-٦٦٦. وتقريب التهذيب)

۴- ابوالمنذر ہشام بن محمد بن السائب کلبی کو دار قطنی اور ذہبی نے متروک شیعہ، ابن عسا کر نے رافضی اور ابن حبان نے غالی شیعہ کہا ہے۔(سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٠١. المجروحين ٣/ ١٩)

ان روات پر مفصل کلام آگے آرہا ہے۔

ایک طرف طبری نے بنی امیہ کی تاریخ مرتب کرنے کے لیے متروک و کذاب راویوں کا سہارا لیا ہے، تو دوسری طرف اندلس میں بنی امیہ کی خلافت اور اس جیسے بعض دوسرے اہم کارناموں کو اہتمام کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”عـدم التركيز أو الاهتمام اللازم بوقائع تأريخية هامة كبناء الـمسـجد النبوي لأول مرة، وفتح الأندلس، والخلافة الأموية في الأندلس... وغير ذلك“.

(مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ٣٦-٣٧)

تاریخ طبری میں بے بنیاد روایات کے نقصانات:

ابن جریر نے اپنی تاریخ میں کثرت سے خرافات و اوہام اور بے اصل و جھوٹی روایات کو ذکر کیا ہے۔ اور چونکہ ابن جریر بحیثیت امام تفسیر و محدث مشہور تھے؛ اس لیے جب انھوں نے یہ ضخیم تاریخ لکھی تو لوگوں نے ان کی شہرت کے پیش نظر اس کتاب کی صحیح و غلط تمام روایات پر اعتماد کیا اور یہ ایسی مصیبت ہے کہ ان باطل و بے بنیاد روایات کے اثرات آج تک لوگوں کے ذہنوں پر نقش ہیں۔

محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ”إن مـجـرد وجـود الـروايـات الـمنكرة في تأريخ الطبري أو المستشنعة والتي لا أصل لها من الصحة حسب تعبير الطبري نفسه، وتراكمها لقرون طويلة دون تـمييـزهـا إلـى صـحيـح وضـعيف أدى بالنتيجة إلى ترسيخ أباطيل وأوهام وطاقات في أذهـان الناس عن أحداث التأريخ الإسلامي، ولكن لا حقيقة لها في الأصل...، وأخذوا بعين الاعتبـار أنـه مـحـدث ثـقة حـافـظ فصدقوا كل ما في تأريخه، وتلك مصيبة تركت أثرها في كتابة التأريخ الإسلامي إلى يومنا هذا“. (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ٣٦)

ہاں طبری نے صحیح روایات کو چھوڑ کر بے شمار ضعیف وموضوع روایات کا ایک ذخیرہ جمع کر دیا ہے اور ان پر جرح وتعدیل، ضعیف وقوی اور غلط وصحیح کے درمیان تمیز کا کام دوسرے اصحاب علم پر چھوڑ دیا ہے؛ چنانچہ ابن جریر اپنی اس کتاب ''تاریخ الأمم والملوک'' کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ''**فمـا يكـن فـي كتـابي هذا من خبر ذكـرنـاه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهًا من الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت من قِبلنا، وإنما أتى من قِبل بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدِّي إلينا**''. (تاريخ الطبري ۱/۵، ط:الرياض)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ طبری نے پوری کتاب میں اس کا اہتمام نہیں کیا، جیسے جیسے وہ آگے بڑھتے ہیں سند کو حذف کرتے جاتے ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: ''**ولـكـن الإسـنـاد يختفي تدريجيًّا كلما اقتربنا من نهاية كتابه**''. (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۲)

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر مصنف کا مقصد محض تاریخی روایات کی جمع وترتیب ہی تھا تو صدر اول کے واقعات میں غالی شیعہ وروافض کی روایات کے ذکر کرنے پر کیوں اکتفا کیا گیا، اور اس وقت کے اہل السنۃ والجماعۃ کے معتمد روات سے صدر اول کے واقعات کی صحیح نقل سے اعراض کیوں برتا گیا!؟ جمل وصفین دونوں کو ملا کر صحیح اور معتمد راویوں کی صرف بارہ روایات پر کیوں اکتفا کیا گیا؛ جبکہ غیر معتمد راویوں کی روایات کا حجم تقریباً دوسو صفحات ہیں!؟

ابن جریر طبری کی طرف مسح علی الرجلین کی نسبت:

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ''جامع البیان'' اور ''تاریخ الأمم والملوک'' کے مصنف ابن جریر طبری کی طرف مسح علی الرجلین کے قائل ہونے کی نسبت صحیح نہیں؛ چنانچہ مفتی تقی عثمانی صاحب ''درس ترمذی'' میں فرماتے ہیں: ''اور جس ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک (**التخيير بين الغسل والمسح**) منسوب ہے اس سے مراد اہل سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں...ابن جریر طبری جن کی تفسیر ''جامع البیان'' اور ''تاریخ الأمم والملوک'' مشہور ہے وہ اہل سنت میں سے ہیں، اور وہ مسئلہ غسل رجلین میں جمہور اہل سنت کے ہمنوا ہیں۔...حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبری کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخییر بین الغسل والمسح یا جمع بینہما کے قائل نہیں ہیں؛ بلکہ ان کا منشأ یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہی ہے؛ لیکن اس میں دلک واجب ہے؛ کیونکہ پاؤوں پر میل کا احتمال زیادہ ہے؛ البتہ انھوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ جمع کے قائل ہیں؛ حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں۔'' (درس ترمذی ۱/۲۵۱-۲۵۲)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث، وأوجب مسحهما للآية، فلم يحقق مذهبه في ذلك، فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب دلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء؛ لأنهما يليان الأرض والطين وغير ذلك، فأوجب دلكهما ليذهب ما عليهما، ولكنه عبَّر عن الدلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاه من حكاه كذلك". (تفسير ابن كثير، المائدة: ٦)

دونوں حضرات کی باتیں سرآنکھوں پر؛ لیکن تفسیر طبری کی عبارت سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہی ہے کہ ابن جریر مسح علی الرجلین کے قائل ہیں اور پورے پاؤں پر گیلے ہاتھ پھیرنے کو غسل کہتے ہیں۔ اور یہ قطعاً دلک نہیں۔ ابن جریر لکھتے ہیں:" لأن غسلهما إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء". (جامع البيان في تأويل القرآن ٤/٤٧١، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

البتہ وہ پورے قدم پر مسح کو ضروری قرار دیتے ہیں اور وہ اسی کو غسل کہتے ہیں۔ یعنی پورے پاؤں پر گیلا ہاتھ پھیرنا غسل ہے اور بعض پر پھیرنا مسح ہے۔ اور ان کے نزدیک وضو میں پانی سے اسی طرح مسح علی الرجلین کا حکم دیا گیا ہے، جس طرح تیمّم میں مٹی سے مسح علی الوجہ کا حکم ہے۔ اس لیے لفظ "مسح" کو "دلک" پر محمول کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ آپ ابن جریر طبری کی عبارت خود ملاحظہ فرمائیں:

"قال أبو جعفر: والصواب من القول عندنا في ذلك، أنَّ اللّٰه عزَّ ذكره أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم... ولذلك – من احتمال "المسح" المعنيين الذين وصفتُ من العموم والخصوص، اللذين أحدهما مسح ببعض، والآخر مسح بالجميع – اختلفت قراءة القراء في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، فنصبها بعضهم، توجيهًا منه ذلك إلى أن الفرض فيهما الغسل، وإنكارًا منه المسح عليهما، مع تظاهر الأخبار عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم بعموم مسحهما بالماء. وخفضها بعضهم، توجيهًا منه ذلك إلى أن الفرض فيهما المسح...، فأعجب القراءتين إليَّ أن أقرأها، قراءة من قرأ ذلك خفضًا، لما وصفت من جمع "المسح" المعنيين اللذين وصفت، ولأنه بعد قوله: ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ﴾، فالعطف به على ﴿الرُّؤُوْسِ﴾ مع قربه منه، أولى من العطف به على "الأيدي"، وقد حيل بينه وبينهما بقوله: ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ﴾. (تفسير الطبري= جامع البيان ٤/٤٧٠-٤٧١، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

البتہ ابن جریر مسح رأس کی طرح بعض قدم کے مسح کو کافی نہیں سمجھتے؛ بلکہ پورے قدم پر مسح کو ضروری قرار دیتے ہیں؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”فإن قال قائل: وما الدليل على أنَّ المراد بالمسح في الرجلين العموم، دون أن يكون خصوصًا، نظير قولك في المسح بالرأس؟

قيل: الدليل على ذلك، تظاهر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ”ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار“. ولو كان مسح بعض القدم مجزئًا من عمومها بذلك، لما كان لها الويل بترك ما تُرك مسحه منها بالماء بعد أن يمسح بعضها“. (تفسير الطبري= جامع البيان ٤/ ٤٧٢، ط:دار الكتب العلمية، بيروت)

تاریخ طبری میں واقعہ حرہ کا ذکر:

واقعہ حرہ سے متعلق ابن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ھ) نے دو طرح کی روایات ذکر کی ہیں:

۱- ابومخنف، واقدی، کلبی کی روایت ہے، جس میں دس ہزار لوگوں کا قتل کیا جانا اور ایک ہزار عورتوں کا زنا سے حاملہ ہونا ذکر کیا گیا ہے۔

ابومخنف، واقدی اور کلبی یہ سب کذاب راوی ہیں؛ اس لیے ان کی روایات قابل اعتبار نہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ (وانظر: ميزان الاعتدال ۳/ ۴۱۹ و۵۵٦ و٦٦٥-٦٦٦. الجرح والتعديل ۷/ ۱۸۲. لسان الميزان ٤/ ٤٩٢. المجروحين ۳/ ۱۹. منهاج السنة ۱/ ۵۹. حقبة من التاريخ، ص ۳۵-۳٦).

۲- دوسری روایت جویریہ بن اسماء کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزاروں کے قتل کی بات درست نہیں، کچھ لوگ قتل ہوئے اور کچھ خندق میں کودنے سے مر گئے۔ خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں اس واقعے میں ۳۰٦ مقتولین کی فہرست دی ہے؛ لیکن سند ندارد۔

جویریہ بن اسماء صحیحین کے راوی ہیں اور ان کے علاوہ اس سند کے دیگر رواۃ بھی ثقہ ہے؛ ہاں اس کی سند میں بعض اشیاخ مدینہ مجہول ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسرا مصدر: الکامل فی التاریخ:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا دوسرا مصدر ابن الاثیر (۵۵۵-۶۳۰ھ) کی ”الکامل“ ہے۔ آپ قدیم وجدید تاریخ کے حافظ اور حدیث اور اس کے متعلقات کے امام تھے؛ لیکن ”الکامل فی التاریخ“ میں ان کا ماخذ وہی طبری کی ”تاریخ الأمم والملوک“ تھی جس کی اکثر روایات ابومخنف، واقدی، محمد بن السائب کلبی اور اس کے بیٹے ہشام بن محمد کلبی وغیرہ کذاب راویوں کی ہیں؛ چنانچہ وہ اپنی اس کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ”ابتدأتُ

بالتاريخ الكبير الذي صنَّفه الإمام أبو جعفر الطبري، إذ هو الكتاب المعوَّل عند الكافة عليه والمرجوع عند الاختلاف إليه، فأخذتُ ما فيه من جميع تراجمه لم أُخِلَّ بترجمةٍ واحدةٍ منها، وقد ذكر هو في أكثر الحوادث رواياتٍ ذوات عددٍ كل رواية منها مثل التي قبلها أو أقل منها، وربما زاد الشيء اليسير أو نقصه، فقصدتُ أتمَّ الروايات فنقلتُها". (الكامل في التاريخ ۱/۶)

محبّ الدین خطیب مورخین کے تین گروہوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تیسرا گروہ طبری، ابن عساکر، ابن الاثیر اور ابن کثیر جیسے ان اہل انصاف کا ہے، جن کی فکر میں انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر مذہب ومشرب کے اہل اخبار مثلاً لوط بن یحییٰ کٹر شیعہ اور اہل اعتدال میں سے سیف بن عمر عراقی کی خبریں جمع کردی جائیں۔ **"وطائفة ثالثة من أهل الإنصاف والدين كالطبري وابن عساكر وابن الأثير وابن كثير رأتْ أنَّ من الإنصاف أن تجتمع أخبار الأخباريين من كل المذاهب والمشارب كلوط بن يحيى الشيعي محترق، وسيف بن عمر العراقي المعتدل".** (تعليق العواصم من القواصم، ص۱۷۹، ط: دار الجيل)

سیف بن بن عمر کے بارے میں عثمان الخمیس لکھتے ہیں: **"سيف بن عمر التميمي مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب".** (حقبة من التاريخ، ص۳۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن الاثیر اگرچہ خود ثقہ ہیں؛ لیکن ان کی تاریخ اس قابل نہیں کہ بغیر کسی جرح ونقد کے اس کی ہر روایت کو صرف اس اعتماد پر کہ ابن الاثیر نے نقل کیا ہے قبول کرلی جائے۔

چنانچہ ابن الاثیر نے واقعہ حرہ سے متعلق ابومخنف کی موضوعی روایت کو اس واقعہ کی سب سے اتم روایت سمجھ کر اپنی تاریخ میں نقل کیا اور اسماء بن جویریہ کی روایت کو چھوڑ دیا۔

تیسرا مصدر: تاریخ یعقوبی:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا تیسرا مصدر تاریخ یعقوبی ہے۔ اس کا مصنف احمد بن اسحاق (ابی یعقوب) بن جعفر بن وہب بن واضح الیعقوبی (م: ۲۹۲) ہے۔ یعقوبی نے شیعہ عقائد میں پختگی کے ساتھ اپنی اس تاریخ میں شیعہ رُوات کی روایات کو ترجیح دی ہے اور شیعہ ائمہ کے کلام کو بکثرت نقل کیا ہے؛ اس لیے یعقوبی کی اس کتاب کی کسی روایت پر اعتماد - خصوصاً جبکہ اس کا تعلق عہد اموی اور یزید بن معاویہ سے ہو - انتہائی خطرناک ہے۔

یعقوبی کے بارے میں اکرم بن ضیاء العمری لکھتے ہیں: **"مؤرخ شيعي إمامي".** (عصر الخلافة الراشدة، ص۱۹)

چوتھا مصدر: مروج الذہب:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا چوتھا مصدر علی بن الحسین المسعودی معتزلی کی "مروج الذہب" ہے۔ علامہ ذہبی

فرماتے ہیں: ''كان أخبارِيًّا، صاحب مُلَحٍ وغرائبَ وعجائبَ وفُنون، وكان معتزليًّا''۔ (سير أعلام النبلاء ۵٦۹/۱۵) تاج الدین سبکی فرماتے ہیں:''وقيل: إنه كان معتزلي العقيدة''۔ (طبقات الشافعية الكبرى ۴۵٦/۳) میرے خیال میں اعتزال تشیع کی ایک شاخ ہے۔حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:''وكتبه طافحة بأنه كان شيعيًّا معتزليًّا، حتى أنه قال في حق ابن عمر: إنه امتنع من بيعة علي بن أبي طالب، ثم بايع بعد ذلك يزيد بن معاوية، والحجاج لعبد الملك بن مروان، وله من ذلك أشياء كثيرة. ومن كلامه في حق عليٍّ ما نصه: الأشياء التي استحق بها الصحابةُ التفضيلَ: السبقُ إلى الإيمان، والهجرة مع النبي صلى الله عليه وسلم، والنصر له، والقرابة منه، وبذل النفس دونه، والعلم، والقناعة، والجهاد، والورع، والزهد، والقضاء، والفتيا. وإنَّ لعليٍّ من ذلك الحظ الأوفر، والنصيب الأكبر، إلى ما ينضم إلى ذلك من خصائصه بأُخُوَّته، وبأنه أحب الخلق إليه، إلى غير ذلك''۔ (لسان الميزان ۵۳۲/۵، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)

محبّ الدین خطیب لکھتے ہیں: ''يعده الشيعة من شيوخهم وكبارهم، ويذكر له المامقاني في تنقيح المقال (۲۸۲/۲-۲۸۳) مؤلفات في الوصاية، وعصمة الإمام، وغير ذلك مما يكشف عن عصبيته والتزامه غير سبيل أهل السنة المحمدية. ومن طبيعة التشيع والتحزب والتعصّب البعدُ بصاحبه عن الاعتدال والإنصاف''۔ (تعليق العواصم من القواصم، ص ۲٦۲)

مذکورہ عبارات کی روشنی میں مسعودی کی شیعیت کے واضح ہونے کے بعد بنوامیہ اور خصوصاً یزید بن معاویہ کے بارے میں اس کے کسی قول یا روایت کو بلا تحقیق قبول نہیں کیا جاسکتا ہے۔

پانچواں مصدر: الإمامة والسياسة:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا پانچواں مصدر ''الإمامة والسياسة'' ہے، جو ابن قتیبہ دینوری کی طرف منسوب ہے؛ لیکن ابن قتیبہ کی طرف اس کتاب کی نسبت متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- وفيات الأعيان لابن خلكان، لسان الميزان، تاریخ بغداد، شذرات الذهب وغیرہ میں ابن قتیبہ کی تصانیف کی فہرست موجود ہے؛ لیکن اس میں اس کتاب کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔

۲- ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ ابن قتیبہ جیسا مشہور ومعروف شخص ایک ایسی کتاب لکھے جس میں صراحۃً صحابہ پر حملے کیے گیے ہوں اور صحابہ کی عدالت وثقاہت کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی ہو اور ہمارے محدثین ومورخین اپنی کتابوں میں اس کا ذکر نہ کریں۔

۳- ابن قتیبہ ایک ادیب اور فاضل شخص تھے اور فنون ادب میں ایک ممتاز حیثیت کے حامل تھے؛ چنانچہ

آپ کی غریب القرآن، غریب الحدیث، تاویل مختلف الحدیث اور ادب الکاتب کی عبارت آپ کے ادبی ذوق کی بین مثال ہیں۔ کتاب الامامۃ والسیاسۃ کے مطالعہ سے صاف پتا چلتا ہے کہ اس کا مصنف علم وادب میں کوئی ممتاز درجہ نہیں رکھتا، اگر ہم اس کے غلط واقعات اور فضول روایات سے قطع نظر کر کے صرف اس کے ادبی معیار ہی کو دیکھیں تو ذوق سلیم صاف فیصلہ کرے گا کہ یہ کتاب ابن قتیبہ جیسے قادر الکلام شخص کی نہیں ہو سکتی۔

۴- جو واقعات کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں ان کا اجمالی تذکرہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب ''معارف'' میں کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک مصنف کے تفصیل واجمال میں روح واقعہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا؛ مگر ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے ایک معمولی قاری بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں جن مباحث مثلاً مشاجراتِ صحابہ اور بنوامیہ کے مظالم ومثالب کو خاص اہمیت دی گئی ہے معارف میں اس کے متعلق کچھ ذکر ہی نہیں۔ مثال کے طور پر کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بیعت جبری اور ظالمانہ رنگ میں پیش کی گئی ہے اور کتاب کی جلد ا کے صفحہ ۱۱ سے ۱۶ تک صفحات میں اس بیعت کو جبری ثابت کرنے کے لیے عجیب وغریب قسم کی روایات نقل کی ہیں؛ لیکن اسی بیعت کا تذکرہ جب وہ معارف (ص۵۵) میں کرتے ہیں تو اس انداز میں کرتے ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں کوئی اختلاف ہوا ہی نہیں تھا۔

۵- کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں اکثر روایات شیعہ مذہب کی تائید میں ہیں؛ جبکہ ابن قتیبہ اہل تشیع کے سخت مخالف ہیں اوان کو ''تاویل مختلف الحدیث، ص۸۶-۸۷) میں باطل فرقوں میں شمار کیا ہے۔ اور ابن قتیبہ کو تو اہل سنت کا خطیب کہا جاتا ہے۔ التحدیث بمناقب اہل الحدیث کے مصنف لکھتے ہیں: ''ابن قتیبہ اہل سنت کے لیے ایسے ہیں جس طرح معتزلہ کے لیے جاحظ؛ کیونکہ وہ خطیب اہل السنۃ ہیں جس طرح جاحظ خطیب المعتزلہ تھا''۔ (تفسیر المنار۳/۱۴۶)

۶- اس کتاب کے مصنف نے اس کتاب میں مصر کے دو بڑے علما سے کثرت سے روایات لی ہیں اور ابن قتیبہ نہ تو مصر گئے اور نہ ہی ان دو علما سے علم حاصل کیا ہے؛ بلکہ ابن قتیبہ تو بغداد سے دینور کے علاوہ کہیں نہیں گئے۔

۷- اس کتاب کے مصنف ابن ابی لیلیٰ (م:۱۴۸ھ) سے اس طرح روایت کرتے ہیں گویا کہ انھوں نے ابن ابی لیلیٰ سے ملاقات کی ہے؛ جبکہ ابن قتیبہ (م:۲۱۳ھ) ابن ابی لیلیٰ کی وفات کے ۲۶ سال بعد پیدا ہوئے۔

۸-اس کتاب کے مصنف نے کثرت سے صیغۂ تمریض کے ساتھ روایات ذکر کی ہیں؛ جبکہ ابن قتیبہ کا یہ اسلوب نہیں۔

۹-اس کتاب کے مصنف نے خلفائے ثلاثہ حضرت ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کے بارے میں صرف ۲۵صفحات لکھے ہیں؛ جبکہ صحابہ کرام کے درمیان وقوع پذیر ہونے والے فتنوں کے بارے میں ۲۰۰صفحات لکھے اور صحابہ کرام کی تاریخ کو مسخ کرنے کی پوری کوشش کی ہے جو کہ روافض کا طریقہ ہے۔

مذکورہ دلائل سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ''الامامۃ والسیاسۃ'' ابن قتیبہ کی کتاب نہیں؛ بلکہ یہ غلط طور پر ان کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ کسی شیعہ فکر کے حامل مصری یا مغربی شخص کی کتاب ہے جو ابن قتیبہ کی زندگی میں لکھی گئی اور بعد میں ان کی طرف منسوب کردی گئی ہے۔جیسا کہ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (۲۶۲/۱) سے معلوم ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کے مصنف کے مجہول ہونے اور اس میں صحابہ کرام اور بنوامیہ سے متعلق بے بنیاد اور من گھڑت روایات کے درج ہونے کی وجہ سے اس کتاب کی کسی روایت کو لینا درست نہیں۔

محمود شکری آلوسی نے لکھا ہے:''ومن مكايدهم – يعني الرافضة– أنه ينظرون في أسماء الرجال المعتبرين عند أهل السنة، فمن وجدوه موافقًا لأحد منهم في الأسم واللقب أسندوا رواية حديث ذلك الشيعي إليه، فمن لا وقوف له من أهل السنة يعتقد أنه إمام من أئمته فيعتبر بقوله ويعتقد بروايته، كالسدى فإنهما رجلان أحدهما السدي الكبير والثاني السدي الصغير، فالكبير من ثقات أهل السنة ، والصغير من الوضاعين الكذابين وهو رافضي غال. وعبد اللّٰه بن قتيبة رافض غال وعبد الله بن مسلم بن قتيبة من ثقات أهل السنة، وقد صنف كتابًا سماه بالمعارف، فصنف ذلك الرافضي كتابًا سماه بالمعارف أيضًا قصدًا للإضلال''. (مختصر التحفة الإثنا عشرية، ص ۳۲)

شیخ علی بن محمد صلابی نے محمود شکری آلوسی کی مذکورہ عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''الإمامۃ والسیاسۃ'' رافضی ابن قتیبہ کی تصنیف ہے؛ ''وهذا ما يرجح أن كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة الرافضي وليس لابن قتيبة السني الثقة، وإنماخلط الناس بينهما لتشابه الأسماء''. (أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب، ص ۱۷۰)

چھٹا مصدر: البدایہ والنہایہ:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا چھٹا مصدر ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ ہے۔ابن کثیر رحمہ اللہ تفسیر، حدیث اور تاریخ کے حافظ اور امام ہیں۔آپ کی تفسیر کتب تفاسیر میں ایک خاص مقام کی حامل ہے۔آپ نے اپنی تاریخ البدایہ والنہایہ میں ابتدائے آفرینش سے لے کر اپنی وفات تک کے واقعات درج کئے ہیں۔حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ

وہ صحیح وناقص روایات میں تمیز کرتے ہیں۔ کتاب میں کئی جگہ شیعہ روایات کی تردید کی گئی ہے لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ بھی اپنی تاریخ میں بعض ایسی باتیں درج کر گئے ہیں جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ صرف طبری کے اعتماد پر ابومخنف وغیرہ جیسے کٹر شیعوں کی روایات سے اپنی کتاب کو نہ بچا سکے؛ بلکہ ایک جگہ تو صاف کھل کر لکھ گئے ہیں کہ: " **وللشيعة الرافضة في صفة مصرع الحسين كذب كثير وأخبار باطلة، وفيما ذكرنا كفاية، وفي بعض ما أوردناه نظر، ولولا أن ابن جرير وغيره من الحفاظ والأئمة ذكروه ما سُقْتُه، وأكثره من رواية أبي مخنف لوط بن يحيى، وقد كان شيعيًّا، وهو ضعيف الحديث عند الأئمة**". (البداية والنهاية ۲۰۲/۸)

یہ ہے تاریخ کی مشہور ترین کتابوں پر اجمالی تبصرہ۔

مذکورہ مصادر کے علاوہ اور بھی بعض قدیم مصادر میں واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا ذکر ملتا ہے، مثلاً ابوالفرج الاصبہانی الاموی الشیعی کی "الأغانی"، ابن عبد ربہ کی "العقد الفرید" اور ابن الطقطقی العلوی کی "الفخری فی الآداب السلطانیۃ والدول الإسلامیۃ" وغیرہ۔ لیکن ان کتابوں میں ان واقعات کو بلاسند ذکر کیا گیا ہے۔ نیز ان کے مصنفین کو روایت ودرایت کے معیار سے کوئی سروکار نہیں جو دل میں آیا لکھ دیا اور جس کے خلاف چاہا لکھ دیا۔ اس لیے ان کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے۔

العقد الفرید کے مصنف ابن عبد ربہ کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ وہ بنوامیہ کے موالی (غلاموں) میں سے ہونے کے باوجود بنوامیہ کی تحقیر وتذلیل کا رجحان رکھتا تھا اور اس کا بیشتر کلام اس کے شیعہ ہونے پر دلالت کرتا ہے: "**يدلُّ كثير من كلامه على تشيُّعٍ فيه وميلٍ إلى الحطِّ على بني أمية، وهذا عجيب منه؛ لأنه أحد مواليهم، وكان الأولى به أن يكون ممن يواليهم لا ممن يعاديهم**". (البداية والنهاية ۱۹٤/۱۱)

موجودہ اور قریبی زمانے میں بھی بہت سے مصنفین نے اپنی کتابوں میں واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کو مستقلاً یا ضمناً، اجمالاً یا تفصیلاً ذکر کیا ہے؛ لیکن ان حضرات نے ان واقعات کو اُنہی مذکورہ قدیم مصادر سے لیا ہے، جن مصادر اور اُن کے مصنفین کے بارے میں کلام آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دکتور حمد محمد العرینان کی کتاب "**إباحة المدينة وحريق الكعبة ...**" اور حکیم محمود احمد ظفر سیالکوٹی کی کتاب "سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ شخصیت اور کردار" کی طرف رجوع کریں؛ اگرچہ حکیم صاحب کی کتابوں کے سب مندرجات سے ہم کو اتفاق نہیں۔

یزید عادل تھا یا فاسق؟

جب عبداللہ بن حنظلہ نے مدینہ منورہ جا کر یزید کی مخالفت شروع کی اور لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ یزید شراب پیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا، اور محمد بن حنفیہ کو یزید کی بیعت توڑنے پر ابھارا، تو محمد بن حنفیہ نے کہا: ’’**ما رأیتُ منه ما تذکرون، وقد حضرتُه وأقمتُ عنده فرأیتُه مواظبًا علی الصلاة، متحرِّیًا للخیر، یَسأل عن الفقه، ملازِمًا للسُّنة...أفأطلعکم علی ما تذکرون من شرب الخمر؟ فلئن کان أطلعکم علی ذلك إنکم لشرکاؤه، وإن لم یکن أطلعکم فما یحل لکم أن تشهدوا بما لم تعلموا**‘‘. (مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر ۲۸/۲۸. البدایة والنهایة ۲۳۳/۸)

یعنی جو تم کہہ رہے ہیں وہ چیزیں یزید میں نہیں، وہ نماز کے پابند ہیں، خیر کے کاموں کو تلاش کرتے رہتے ہیں، احکام شرعیہ کے بارے میں پوچھتے رہتے ہیں، سنت نبویہ کے مکمل پابند ہیں۔

محمد بن الحنفیہ کی بات معقول ہے۔ اور خاندان اہل بیت کے ایک ممتاز فرد کی یہ شہادت یزید کی زندگی کے عام گوشوں کو اجاگر کر دیتی ہے۔ اور محمد بن حنفیہ کا یہ بیان واقعۂ کربلا کے بعد کا ہے، جو اس بات پر شاہد ناطق ہے کہ یزید بن معاویہ کی اپنے معاصرین کے قلوب میں کس قدر محبت وعظمت تھی، اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ واقعۂ کربلا میں یزید کا کوئی دخل نہیں تھا، ورنہ سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے بھائی محمد بن حنفیہ یزید کی مخالفت کرنے والوں کو یہ جواب نہ دیتے۔

یزید کو شارب الخمر کہنا لوگوں کا ان کے بارے میں غلط شہرت کی وجہ سے تھا؛ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تاریخ کبیر میں اپنی سند سے نہیک بن عمرو سے روایت کی ہے: نہیک بن عمرو کہتے ہیں: ہم یزید کے پاس گئے، صحرا میں ان کے لیے خیمہ لگایا گیا تھا۔ تین مرتبہ منادی نے اعلان کیا کہ اے اہل بصرہ! امیر المؤمنین آپ کو بخشش دینا چاہتے ہیں۔ تو ہم آپس میں گفتگو کرنے لگے کہ شاید یزید شراب پی رہا ہے، اچانک ہوا نے خیمہ کا پردہ اٹھایا تو وہ قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے۔

’’**عن نهیك بن عمرو القیسي قال: وفدنا إلی یزید بن معاویة وقد ضُرِبَ له رِواقٌ بالبریة، فنادی منادیه: أین وفد أهل البصرة؟ قد أمر لکم أمیر المؤمنین بکذا، وأمر لکم بکذا، ثم نادی مناد ثاني: أین وفد أهل البصرة؟ قد أمر لکم – ثلاثا، قال بعضنا لبعض: ما نراه إلا قاعدًا یشرب، فجاءتْ ریح فرفعت طرف الرِّواق فإذا هو قاعد یقرأ في المصحف**‘‘. (التاریخ الکبیر ۲۷۰/۴، تحقیق: محمود محمد خلیل)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بھی یزید کی صالحیت وقابلیت، بلکہ اہلیت کے بھی معترف تھے، خود بھی ان کی بیعت فرمائی اور لوگوں سے بھی کہتے تھے کہ تم یزید سے بیعت کرلو۔ عامر بن مسعود جمحی فرماتے ہیں کہ جب قاصد سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کی خبر لے کر آیا تو ہم اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے، ہم عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس گئے وہ بھی اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے، ان کے پاس کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے اور دسترخوان بچھ چکا تھا، لیکن ابھی کھانا نہیں آیا تھا، ہم نے ان سے کہا: اے ابن عباسؓ! قاصد معاویہؓ کی وفات کی خبر لے کر آیا ہے۔ اس پر وہ کافی دیر خاموش رہے، پھر فرمایا: اے اللہ! معاویہؓ کے لیے اپنی رحمت کو وسیع فرمادے، بخدا! وہ پہلوں کی طرح نہیں تھے اور ان کے بعد ان جیسا کوئی نہیں آئے گا، اور بلا شبہ یزید ان کے خاندان کے صالحین میں سے ہے؛ لہٰذا تم اپنی جگہ بیٹھے رہو اور اپنی اطاعت اور بیعت اُسے دے دو۔ (أنساب الأشراف للبلاذري، ۵/ ۲۹۰، أمر يزيد بن معاوية).

حالانکہ یہی عبداللہ بن عباسؓ ہیں کہ مروان کے زمانے میں عبداللہ بن زبیرؓ نے ان سے اپنی بیعت لینی چاہی اور بے حد اصرار کیا؛ لیکن پھر بھی آپ رضی اللہ عنہ نے بیعت سے انکار کردیا۔ (تاریخ دمشق ۲۱۶/۷۳. أسد الغابة ۱۹٤/۳)

اسی طرح عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت میں کس قدر مخلص اور اس کی بیعت توڑنے والوں کے کس قدر مخالف تھے، اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ مدینہ منورہ میں عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ یزید کے خلاف بغاوت کرنے والوں کی قیادت کر رہے تھے، جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو پتا چلا تو آپ نے عبداللہ بن مطیع کے سامنے تقریر کی اور کہا کہ یزید کی بیعت کو مت توڑو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس کا انتقال بغیر بیعت کے ہوا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

عن نافع قال: جاء عبد اللّٰه بن عمرؓ إلى عبد اللّٰه بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة. فقال: إنّي لم آتك لأجلس، أتيتُك لأحدثك حديثًا سمعتُ رسولَ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول: "من خلع يدًا من طاعةٍ لقي اللّٰه يوم القيامة لا حُجَّةَ له، ومن مات وليس في عنقه بيعةٌ مات ميتةً جاهليةً". (صحيح مسلم، باب وجوب الملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱).

صحیح بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے خدام اور رشتہ داروں کو جمع فرما کر یہ نصیحت فرمائی کہ یزید کی بیعت پر قائم رہو۔

عن نافع قال: لما خلع أهلُ المدينة يزيدَ بن معاوية جمع ابن عمر حشمَه وولَده فقال: إني سمعتُ رسولَ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول: "يُنصَب لكل غادر لواءٌ يوم القيامة"،

وإنَّا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإنّي لا أعلم غدرًا أعظم من أن يبايع رجل على بيع الله ورسوله، ثم يُنصَب له القتال، وإني لا أعلم أحدًا منكم خلعه، ولا بايع في هذا الأمر إلا كانت الفيصل بيني وبينه". (صحيح البخاري، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج، رقم: ٧١١١)

وقال صخر بن جويرية، عن نافع قال: لما خلع أهل المدينة يزيد جمع ابن عمر بنيه وأهله، ثم تشهد وقال: أما بعد، فإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة يقال: هذه غدرة فلان، وإن من أعظم الغدر – إلا أن يكون الإشراك بالله – أن يبايع رجل رجلا على بيع الله ورسوله ثم ينكث" فلا يخلعن أحد منكم يزيد. (مسند أحمد، رقم: ٥٠٨٨. تاريخ الإسلام للذهبي ٥/٢٧٤، واللفظ للذهبي)

مسند احمد کی یہ سند صحیح ہے، بلکہ علی شرط الشیخین ہے، جیسا کہ شیخ شعیب ارناؤط نے تعلیق میں لکھا ہے۔

محمد بن حنفیہ نے یزید کی توثیق کی اور شراب نوشی کا انکار کیا، یہ صحیح سند سے ثابت ہے:

مذکورہ بالا روایت میں صخر بن جویریہ سے روایت کرنے والے راوی اسماعیل ہیں، صخر بن جویریہ کے ایک دوسرے شاگرد شعیب بن الحرب المدائنی ہیں جیسا کہ تہذیب الکمال (۱۳/۱۱۶-۱۱۷) میں مذکور ہے، جنھوں نے اسماعیل کی روایت کے ساتھ یہ اضافہ کیا:

" وزاد فيه المدائني، عن صخر، عن نافع : فمشى عبد الله بن مطيع وأصحابه إلى محمد ابن الحنفية، فأرادُوه على خلع يزيد، فأبى، وقال ابن مطيع : إن يزيد يشرب الخمر، ويترك الصلاة، ويتعدَّى حكم الكتاب، قال: ما رأيتُ منه ما تذكرون، وقد أقمت عنده، فرأيته مواظبًا للصلاة، متحرِّيًا للخير، يَسأل عن الفقه". (تاريخ الإسلام للذهبي ٥/٢٧٤)

تو سند یوں ہے: قال الإمام أحمد: حدثني شعيب بن حرب المدائني، عن صخر، عن نافع ...

اور شعیب بن حرب المدائنی ثقہ راوی ہیں، جیسا کہ سیر أعلام النبلاء (۹/۱۸۸) میں مذکور ہے، اور مدائنی سے آگے سند مسند احمد کی طرح ہے جو کہ صحیح ہے؛ لہٰذا جو لوگ کہتے ہیں کہ مدائنی کی انکارِ شربِ خمر کی روایت ثابت نہیں، یا اس کی سند صحیح نہیں، یا سند ہی نہیں، یہ بات درست نہیں۔

معلوم ہوا کہ یزید احکام اسلام کی رعایت کرتے تھے؛ اس لیے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا فرمایا اور اس کو

بڑی غداری قرار دیا کہ کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد اس کو توڑ دیا جائے۔

اور یہ معاملہ صرف عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ اہل بیت النبوۃ کے تمام لوگ یزید کی بیعت پر قائم رہے اور بیعت توڑنے والوں کی برابر مخالفت کرتے رہے۔ نیز آل ابی طالب اور بنو عبدالمطلب میں سے کسی نے بھی ایام حرہ میں یزید کے خلاف خروج نہیں کیا؛ چنانچہ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

"**وقد كان عبد الله بن عمر بن الخطاب وجماعات أهل بيت النبوة ممن لم ينقض العهد، ولا بايع أحدًا بعد بيعته ليزيد... ولم يخرج أحد من آل أبي طالب ولا بني عبد المطلب أيام الحرة**". (البداية والنهاية ۸/۲۳۲-۲۳۳)

ابن خلدون لکھتے ہیں: "**فلو قد عهد (معاوية) إلى غيره (أي: يزيد) اختلفوا عليه، مع أنّ ظنهم كان به صالحًا، ولا يرتاب أحدٌ في ذلك**". (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۵۷)

عبداللہ بن مطیع اور محمد بن الحنفیہ کے درمیان جو بات چیت ہوئی اس کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یزید پر الزامات کافور ہو جاتے ہیں۔ **يقول الحافظ ابن كثير: "إن عبد الله بن مطيع داعية عبد الله بن الزبير مشى في المدينة هو وأصحابه إلى محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية، فأرادوه على خلع يزيد فأبى عليهم، فقال ابن مطيع: إن يزيد يشرب الخمر ويترك الصلاة ويتعدى حكم الكتاب. فقال لهم: ما رأيتُ منه ما تذكرون، وقد حضرته وأقمت عنده فرأيته مواظبًا على الصلاة متحريًا للخير يسأل عن الفقه ملازمًا للسنة. قالوا: ذلك كان منه تصنعًا لك. فقال: وما الذي خاف مني أو رجا حتى يظهر لي الخشوع، أفأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر؟ فلئن كان أطلعكم على ذلك إنكم لشُركاؤه، وإن لم يكن أطلعكم فما يحل لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا. فقالوا: إنه عندنا لحق وإن لم نكن رأيناه. فقال لهم: أبى الله ذلك على أهل الشهادة، فقال: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ ولستُ من أمركم في شيء. قالوا: فلعلك تكره أن يتولى الأمر غيرك، فنحن نوليك أمرنا. قال: ما استحل القتال على ما يريدونني عليه تابعًا ولا متبوعًا**". (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص۲۲۷. وانظر: البداية والنهاية ۸/۲۳۳)

ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جلیل القدر صحابہ کرام نے یزید کی بیعت کی ہوئی تھی اور یہ بیعت جبری بیعت نہیں تھی، بلکہ یزید کو صحیح معنوں میں امیر المؤمنین سمجھ کر بیعت کی گئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ جب ایام حرہ میں کچھ لوگوں نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے ساتھیوں کے ورغلانے پر یزید کی بیعت توڑی تو حضرت عبداللہ بن

عمر رضی اللہ عنہ، خاندان ابی طالب، بنو عبد المطلب اور خاندان نبوت کے دوسرے افراد نے لوگوں کو بیعت توڑنے سے روکا بھی اور خود بھی اس بیعت پر قائم رہے؛ حالانکہ اس وقت ان کے لیے بیعت توڑنے کا سنہری موقع تھا؛ لیکن چونکہ انھوں نے دلی خلوص سے بیعت کی ہوئی تھی؛ اس لیے خود بھی یزید کی بیعت پر قائم رہے اور دوسروں کو بھی یزید کی بیعت توڑنے سے روکتے رہے۔ اور خود سیدنا حسین رضی اللہ عنہ نے بھی مجمع عام میں یزید کی بیعت کا وعدہ فرمایا تھا؛ لیکن عبد اللہ بن زبیر کے سلسلے میں مشغولی کی وجہ سے حکام آپ سے بیعت نہ لے سکے اور پھر آپ مکۃ المکرّمہ چلے گئے۔ اور میدان کربلا میں بھی آپ نے جو تین شرائط پیش کی تھیں ان میں ایک شرط یہ تھی کہ انھیں شام جاکر یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے دیا جائے، جیسا کہ اہل سنت اور شیعہ علما کی متعدد کتابوں میں لکھا ہے۔ خود ابو مخنف شیعہ کا اقرار ہے کہ حضرت حسین کربلا سے واپسی چاہتے تھے؛

"قال أبو مخنف: وأما ما حدثنا به المجالد بن سعيد، والصقعب بن زهير الأزدي وغيرهما من المحدثين، قالوا: إنه قال: اختاروا مني خصالا ثلاثا: إما أن أرجع إلى المكان الذي أقبلت منه، وإما أن أضع يدي في يد يزيد بن معاوية فيرى فيما بيني وبينه رأيه، وإما أن تثيروني إلى أي ثغر من ثغور المسلمين شئتم، فأكون رجلا من أهله، لي ما لهم، وعليَّ ما عليهم". (تاريخ الطبري ٥/٤٣١. الكامل في التاريخ ٤/١٦٤. مقتل الحسين لأبي مخنف ١/١٤٢. كلمات الإمام الحسين لمحمود شريفي ٢/١١٢. تنزيه الأنبياء للشريف المرتضى، ص ٢٦١)

گزشتہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یزید کو شارب الخمر یا فاسق وفاجر کہنا درست نہیں۔ نیز وہ خیر القرون کا زمانہ تھا، اگر مسلمانوں کے سربراہ اور لیڈر شراب پیتے ہوں تو پھر امت کا کیا حال ہوگا؟! نیز یزید تابعی ہے اور حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"سمعتُ رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تمَسُّ النارُ مسلمًا رآني، أو رأى مَن رآني"**. (سنن الترمذي، باب ما جاء في فضل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٣٨٥٨)

نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **"لا يزال الإسلام عزيزًا إلى اثني عشر خليفة، كلهم من قريش".** (صحيح مسلم، رقم: ١٨٢١)

اور یزید بھی ان بارہ خلفا میں داخل ہے۔ (فتح الباري ١٣/٢١٢)

نیز ابن کثیر رحمہ اللہ نے "ملك يوم الدين" کی قراءت میں یزید کو بطور حجت ذکر کیا ہے: **"عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وابنه يزيد بن معاوية كانوا يقرأون ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾".** (تفسير ابن كثير ١/٢٧)

نیز الترغیب والترہیب للمنذری میں بحوالہ مراسیل ابی داود یزید بن معاویہ سے یہ مرسل روایت مروی ہے:
عن يزيد بن معاوية أنه كتب إلى أهل البصرة سلام عليكم أما بعد: فإن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم زمامًا من شعر من مغنم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سألتني زمامًا من نار لم يكن لك أن تسألنيه، ولم يكن لي أن أعطيه". (الترغيب والترهيب ۲۰۳/۲)

اس پر شیخ یونس صاحب نے تبصرہ کیا کہ شاید یہ بعض نسخوں میں ہو؛ اس لیے کہ موجودہ مراسیل ابی داود میں نہیں اور لکھا ہے کہ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں یزید کو رجال مراسیل میں شمار کیا ہے۔ (اليواقيت الغالية في تحقيق الأحاديث العالية ۳۸۶/۱، للشيخ محمد يونس محدث مظاهر العلوم سهارنفور)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "**ثم وجدت له (أي: يزيد بن معاوية) رواية في مراسيل أبي داود، وقد نبهت عليها في الاستدراك على الأطراف**". (تهذيب التهذيب ۳٦۰/۱۱)

خلیفہ بن خیاط نے لیث بن سعد سے نقل کیا: "**قرء على ابن بكير وأنا أسمع عن الليث قال: توفي أمير المؤمنين يزيد في سنة أربع وستين** ". (تاريخ خليفة بن خياط، ص۲۵۳)

اس روایت میں لیث بن سعد نے یزید کو امیر المومنین کے لقب سے ملقب کیا۔

امام غزالی فرماتے ہیں: "**أما الترحم عليه فجائز، بل هو مستحب، بل هو داخل في قولنا في كل صلاة "اللّهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات"، فإنه كان مؤمنًا**". (وفيات الأعيان ۲۸۹/۳. فوات الوفيات ۳۳۰/٤)

یعنی ان کو رحمۃ اللہ علیہ کہنا جائز؛ بلکہ مستحب ہے؛ بلکہ وہ "**اللّهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات**" میں داخل ہیں۔

ابن عساکر کے استاذ ابو الفضل محمد بن محمد فرماتے ہیں: "**رأيتُ يزيدَ بن معاوية في النوم فقلتُ له: أنت قتلتَ الحسينَ؟ فقال: لا! فقلتُ له: هل غفر الله لك؟ قال: نعم، وأدخلني الجنة**".
(البداية والنهاية :۲۳٦/۸).

ابو الفضل کہتے ہیں: میں نے یزید کو خواب میں دیکھا اور ان سے دریافت کیا کہ کیا آپ نے حسین کو قتل کیا؟ کہا: نہیں، پس میں نے کہا: کیا اللہ تعالی نے آپ کی مغفرت فرمائی؟ کہا: جی اور مجھے جنت میں داخل کیا۔

ابو بکر ابن العربی العواصم من القواصم میں لکھتے ہیں: "**فإن قيل: كان يزيد خمارًا. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعدالته**". (العواصم من القواصم، ص۲۳۳-۲۳٤)

اگر کوئی کہے کہ یزید شرابی تھا۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ اس الزام کے لیے دو گواہ چاہئیں، دو گواہ کہاں

ہیں؟!؛ بلکہ ان کی عدالت پر عادل گواہ موجود ہیں۔

حافظ عبد الغنی مقدسی فرماتے ہیں: ''**خلافته صحيحة. وقال بعض العلماء: بايعه ستون من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم ابن عمر**''. (ذيل طبقات الحنابلة ۵۵/۳)

یزید کی خلافت صحیح تھی اور بعض علما نے کہا کہ ساٹھ صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی جن میں ابن عمر شامل ہیں۔

بلکہ خود حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کو امیر المؤمنین کے معزز لقب سے ملقب فرمایا؛ ''**وكان بعث إليه عمرَ بن سعد وشمر بن ذي الجوشن وحصين ابن نمير، فناشدهم الحسين الله والإسلامَ أن يسيروه إلى أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده**''. (تاريخ الطبري ۳۹۲/۵. البداية والنهاية ۱۷۰/۸. ورجال إسناد الطبري ثقات)

عبید اللہ بن زیاد نے حضرت حسین کے پاس عمر بن سعد، شمر اور حصین کو بھیجا تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان سے اللہ اور اسلام کے واسطے مطالبہ کیا کہ مجھے امیر المؤمنین یزید کے پاس جانے دو؛ تاکہ میں اپنا ہاتھ ان کے ہاتھ میں رکھ دو۔

حضرت عمر بن عبد العزیز نے بھی یزید کے لیے رحمۃ اللہ علیہ کا لفظ استعمال کیا؛ **قال ابن شوذب سمعت إبراهيم بن أبي عبد يقول: سمعت عمر بن عبد العزيز يترحم على يزيد بن معاوية**''. (لسان الميزان ۲۹٤/٦)

اشکال: عمر بن عبد العزیز نے اس شخص کو ۲۰ کوڑے لگوائے جنھوں نے یزید کو امیر المؤمنین کہا؛ ''**فذكر رجل يزيد فقال: قال أمير المؤمنين يزيد بن معاوية، فقال (أي: عمر بن عبد العزيز): تقول أمير المؤمنين، وأمر به فضرب عشرين سوطًا**''. (تاريخ الإسلام للذهبي ۲۷۵/۵)

جواب (۱): ذہبی نے یہ حکایت محمد بن متوکل المعروف بابن السری سے نقل کی۔ محمد بن المتوکل کی وفات ۲۳۸ھ میں ہے اور ذہبی کی ولادت ۶۷۳ھ میں ہے، درمیان میں ساڑھے چار سو سال ہیں۔

(۲) ابن ابی السری کو معدودے چند افراد نے ثقہ کہا؛ لیکن ابو حاتم، ابن عدی، ابو علی غسانی، ابن القیسرانی، ابن جوزی اور حافظ ابن رجب وغیرہ نے ان پر کلام کیا۔

اس کی تفصیل شیخ ابو فوزان کی کتاب ''یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ'' کے صفحہ ۶۸۸ سے ۶۹۹ تک دیکھ لیں۔

یاد رکھیں کہ ابو فوزان صاحب کی سب تحریرات سے ہم متفق نہیں۔ یہاں بھی انھوں نے مالک الدارؒ کو

بلا وجہ درمیان میں گھسیٹ کر خواہ مخواہ مجہول کہا؛ حالانکہ خلیلی نے الارشاد (۳۱۳/۱) میں لکھا ہے: "**تابعيٌّ، قديمٌ، متّفَقٌ عليه، أثنى عليه التابعون**".

بعض اکابر کا یزید کو عاصی اور فاسق کہنا:

مولانا امین اکاڑوی رحمہ اللہ نے تجلیات صفدر میں لکھا ہے کہ ہمارے اکابر جیسے حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ اور حضرت گنگوہیؒ نے یزید کو عاصی اور فاسق لکھا ہے۔

جواب: یہ بات ٹھیک ہے کہ انھوں نے کہا؛ لیکن انھوں نے کس بنیاد پر نقل کیا؟ ان کی بنیاد تاریخی روایات ہیں، جو واقدی، کلبی اور ابو مخنف کے واسطے سے ہیں۔ اور جب بنیاد ہی کمزور ہے تو بات ہی ختم ہوگئی۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل**" (باقیات فتاوی رشیدیہ، ص۵۲۶۔ شہاب ثاقب، ص۲۰).

یہ مشہور روایت موضوع ہے۔ حافظ ابن حجر، دمیری، زرکشی، سیوطی، سخاوی اور شوکانی نے "**لا أصل له**" کہا ہے۔ (المقاصد الحسنة، رقم: ۷۰۲. الدرر المنتثرة، رقم: ۲۹٤. الفوائد المجموعة، رقم: ٤۷). اور محمد بن محمد درویش نے موضوع کہا ہے۔ (أسنى المطالب، رقم: ۸۸۹)

حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ نے روایت مشہورہ لیا، اور جب اس مشہور روایت کی بنیاد ہی نہیں، تو حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ کی تغلیط بھی نہیں؛ بلکہ اس روایت کی تغلیط ہوگی۔

"حکایات اولیا" میں ہے کہ ایک مرتبہ مولانا گنگوہی نے حاضرین مجلس سے فرمایا کہ مولانا قاسم کو گلاب سے زیادہ محبت تھی، جانتے بھی ہو کیوں تھی؟ ایک صاحب نے عرض کیا کہ ایک ضعیف حدیث میں آیا ہے کہ گلاب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عرق مبارک سے بنا ہوا ہے۔ فرمایا: ہاں، اگرچہ حدیث ضعیف ہے؛ مگر ہے تو حدیث۔ (حکایات اولیا، ص۲۴۹)

محدثین نے اس حدیث کو موضوع لکھا ہے۔ ملا علی قاری موضوعات صغیر میں لکھتے ہیں: "**الورد الأبيض خلق من عرقه صلى الله عليه وسلم، والأحمر من عرق جبريل، والأصفر من عرق البراق. مذكور في مسند الفردوس وغيره. قال النووي: لا يصح. وقال آخرون: موضوع**". (المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص۲۰۳)

اس کی تعلیق میں شیخ عبد الفتاح ابو غدہ لکھتے ہیں کہ نووی کے لا یصح اور دوسروں کے موضوع کہنے کا مطلب ایک ہے۔

سخاوی نے المقاصد الحسنہ، ص۱۳۰ میں حافظ ابن حجر سے "**إنه موضوع**" نقل کیا۔ مختصر المقاصد الحسنہ میں

علامہ زرقانی لکھتے ہیں: "إن الورد الأبيض خلق من عرقي" إلى آخر الحديث موضوع. (ص ۹۱)
اب اگر کوئی اس روایت کو موضوع کہہ دے تو یہ اکابر کی نقل کی تغلیط نہیں؛ کیونکہ انھوں نے تو کسی کتاب سے نقل کیا ہوگا؛ بلکہ بنیاد کی تغلیط یا بیخ کنی ہے۔

اسی طرح عقیقہ کی ہڈیوں کی بارے میں حضرت گنگوہی نے تحریر فرمایا کہ نہ توڑنے کی کوئی روایت نہیں۔ (باقیات فتاوی رشیدیہ ۲۳۷)

حالانکہ ابوداود کی مراسیل (رقم: ۳۷۹) میں مرسل روایت ہے۔ اسی طرح مستدرک حاکم (رقم: ۷۵۹۵) میں بھی ضعیف روایت ہے؛ لہٰذا حضرت گنگوہی کا مطلب یہ ہوگا کہ صحیح مرفوع روایت نہیں ہے۔ فتاوی دار العلوم زکریا ۶/ ۴۹۷ ملاحظہ کیجئے۔

اسی طرح حضرت گنگوہی نے باقیات فتاوی رشیدیہ میں ہاروت ماروت کے قصے کے ثبوت کی طرف میلان ظاہر فرمایا۔ (باقیات فتاوی رشیدیہ ۵۱۴) لیکن حضرت تھانوی اور بیضاوی وغیرہ اس کا انکار فرماتے ہیں، تو اس میں بھی قصے کی تغلیط ہوتی ہے اکابر کی تغلیط نہیں کہ انھوں نے کتابوں سے نقل فرمایا۔

اسی طرح حضرت مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے فضائل نماز میں یہ روایت نقل فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا گیا کہ جو شخص نماز کو قضا کردے گو بعد میں پڑھ بھی لے پھر بھی اپنے وقت پر نہ پڑھنے کی وجہ سے ایک حقب جہنم میں جلے گا اور حقب کی مقدار اسی (۸۰) برس کی ہوتی ہے اور ایک برس تین سو ساٹھ دن اور قیامت کا ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہوگا، تو ایک حقب کی مقدار دو کروڑ اٹھاسی لاکھ برس ہوئی۔ (فضائل نماز، ص ۳۳۰)

علمائے حدیث کو اس حدیث کا اَتا پتا نہیں ملا۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو مجالس الابرار سے نقل فرمایا جو وعظ ونصیحت کی کتاب ہے۔ اگر کوئی اس حدیث کو موضوع کہے گا تو یہ مجالس الابرار کی روایت کا رد ہوگا۔

نیز حضرت شیخ رحمہ اللہ نے فضائل نماز (ص ۳۸۱) پر حضرت علی کی نماز کا قصہ لکھا ہے کہ ان کے پاؤں میں تیر پھنس گیا تھا، حالت نماز میں وہ نکالا گیا اور ان کو پتا بھی نہیں چلا۔

یہ واقعہ شیعوں کی کتابوں میں مرقوم ہے، اہل سنت کی کتابوں میں ہمیں نہیں ملا؛ بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں اس واقعے کی تردید کی ہے۔ حسن بن ابی الحسن الدیلمی الشیعی نے لکھا ہے: "وكان إذا توجه إلى الله تعالى توجه بكليته وانطع نظره عن الدنيا وما فيها حتى لا يبقى يدرك الألم، لأنهم كانوا إذا أرادوا إخراج الحديد والنشاب من جسده الشريف تركوه حتى يصلي، فإذا اشتغل بالصلاة وأقبل على الله أخرجوا الحديد من جسده ولم يحس به". (إرشاد القلوب ۲/ ۲۲) نیز سید ہاشم بحرانی نے حلیۃ الأبرار (۲/ ۱۸۰) پر اور عباس قمی نے منتہی الآمال (ص ۲۱۷) پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ منقبت لکھی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”وما ذكر من إخراج الحديد من جسده فكذب، فإن عليًّا لم يعرف أنه دخل فيه حديد“. (منها السنة ۱۳٤/٤)

تو اس واقعہ کی تردید درحقیقت کتب شیعہ کی تردید ہے، حضرت شیخ نے اس کی شہرت کی وجہ سے اس واقعہ کو نقل فرمایا۔

یزید پر فسق وفجور کے اتہامات کا جائزہ:

یزید پر فسق وفجور کے اتہامات ثابت نہیں، یہ سب چیزیں کچھ تو سبائیوں نے مشہور کیں اور کچھ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دعوئے خلافت کے وقت ان کے داعیوں نے یزید کی پوزیشن اور وقار کو کم کرنے کے لیے پھیلائیں جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے محمد بن حنفیہ کے حوالے سے ذکر کیا جاچکا ہے کہ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے داعی عبد اللہ بن مطیع وغیرہ نے یزید پر شراب پینے کا الزام لگایا؛ لیکن اپنے ذاتی علم کی بنا پر نہیں؛ بلکہ سنی سنائی باتوں سے۔

یزید کے نیک سیرت ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے علاوہ اکثر صحابہ نے ان کی بیعت کی، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی کربلا میں آپ کی بیعت کے لیے راضی ہو چکے تھے؛ بلکہ مدینہ منورہ میں یزید کے لیے بیعت لینے والے جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس بیعت کے لیے پہنچے تو آپ نے آئندہ کل مجمع عام میں بیعت کا وعدہ فرمایا اور آپ اس روز مدینہ میں موجود بھی رہے؛ لیکن بیعت لینے والے عبد اللہ بن زبیر کے سلسلے میں مشغول رہے اور اس کے بعد والی رات کو آپ مکہ مکرمہ کے لیے روانہ ہو گئے؛ اس لیے رسمی بیعت کا عمل نہ ہوسکا۔ اگر یزید کا ذاتی کردار یہی ہوتا جو تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فسق وفجور کی زندگی بسر کرتے تھے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یہ جماعت کبھی بھی ان کے ہاتھ پر بیعت خلافت نہ کرتی اور کبھی بھی ان کو قرون مشہود لہا بالخیر میں مسلمانوں کا امام اور خلیفہ نہ ہونے دیتی اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بھائی محمد بن حنفیہ رضی اللہ عنہ کبھی بھی ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی اتباع کرنے والا پابند صلاۃ اور صالحین میں شمار نہ کرتے۔

اور سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے چچا زاد بھائی اور بہنوئی اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بڑے بھائی سیدنا جعفر طیار کے صاحبزادے عبد اللہ بن جعفر اپنی صاحبزادی ام محمد کا نکاح کبھی بھی یزید بن معاویہ سے نہ کرتے۔ (جمهرة أنساب العرب لابن حزم، ص ٦٩)

اور نہ ہی خود سیدنا حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر جلیل القدر صحابہ یزید کی زیر قیادت جہادِ قسطنطنیہ میں شمولیت فرماتے۔

کسی بات کے ثبوت کے لیے دو گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔ عبد اللہ بن مطیع نے جب یزید پر شرب خمر کا

الزام لگایا تو محمد بن حنفیہ نے ان سے کہا: کیا آپ نے انھیں شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے؟ تو ابن مطیع نے نہ تو یہ کہا کہ انھوں نے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے اور نہ ہی اس بات پر کسی ایک کو بھی گواہی کے لیے پیش کر سکے۔(البدایۃ والنہایۃ ۸/۲۳۳) محمد بن حنفیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے:''شنیدہ کے بود مانند دیدہ''۔

ابن عربی لکھتے ہیں:''**فإن قيل: كان يزيد خمارًا. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعدالته: فروى يحيى بن بكر عن الليث ابن سعد، قال الليث: "توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا" فسماه الليث "أمير المؤمنين" بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم، ولولا كونه عنده كذلك ما قال إلا "توفي يزيد"**''. (العواصم من القواصم، ص۲۳۳-۲۳٤)

محبّ الدین خطیب فرماتے ہیں: یزید سے متعلق خبروں کی جس روز تحقیق کی جائے گی، اور لوگوں کو اس کی زندگی کے حقیقی حالات معلوم ہوں گے، تو ان پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ وہ ان بہت سے لوگوں سے کمتر نہیں تھا، تاریخ جن کی مدح سرائی کرتی اور ان کی خوبیوں کے گن گاتی ہے۔

''**إن يزيد يوم تمحص أخباره، ويقف الناس على حقيقة حاله كما كان في حياته، يتبين من ذلك أنه لم يكن دون كثيرين ممن تغني التاريخ بمحامدهم، وأجزل الثناء عليهم**''. (حاشية العواصم من القواصم، ص۲۲۱)

یزید میں صالحیت اور خدمت خلق کا جذبہ تھا، نہ کہ حکومت کا نشہ۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ اگر کبھی زمام خلافت میرے ہاتھ میں آئی تو میں بھی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی طرح عادلانہ اور صالحانہ حکومت چلاؤں گا؛ چنانچہ علامہ ابن کثیر نے ابن ابی الدنیا سے سنداً نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید سے پوچھا کہ اگر تمہیں والی بنا دیا جائے تو تم کس طرح حکومت کرو گے؟ - باپ کا سوال یہ معلوم کرنے کے لیے تھا کہ بیٹے کے قلب میں قیصر وکسریٰ کی اتباع کا جذبہ ہے یا ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی پیروی کا - بیٹے نے جواب دیا کہ خدا کی قسم! میں بھی وہی عمل کروں گا جو عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کیا تھا۔

''**أن معاوية قال ليزيد: كيف تُراك فاعِلًا إنْ وُلِّيتَ؟ قال: يُمتِع اللّٰه بك يا أمير المؤمنين، قال: لَتُخبِرنّي، قال: كنتُ واللّٰه يا أبهْ عاملًا فيهم عمل عمر بن الخطاب. فقال معاوية: سبحان اللّٰه يا بنيَّ واللّٰه لقد جهدت على سيرة عثمان بن عفان فما أطقتها، فكيف بك وسيرة عمر؟**''. (البداية والنهاية ٥/٢٢٩)

یہ جواب یزید کی صفائی قلب اور نیک نیتی کی غمازی کرتا ہے اور ان لوگوں کی پرزور تردید کرتا ہے جو ان پر

فسق وفجور میں مبتلا ہونے کے اتہامات لگاتے ہیں۔

حدیث:" أعوذ بالله من رأس الستين ..."کی تحقیق:

اشکال: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:" أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان ". میں ٦٠ھ کی ابتدا اور بچوں کی حکمرانی سے پناہ مانگتا ہوں۔ ٦٠ھ یزید کی حکومت کی ابتدا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دعا قبول ہوئی اور ٥٩ھ میں وفات پا گئے۔ (یزید کی شخصیت، بحوالہ فتح الباری ۲۱۶/۱)

جواب: تلاش بسیار کے بعد بھی ہمیں یہ الفاظ احادیث کے مآخذ میں نہیں ملے۔ ہاں یہ الفاظ ملتے ہیں: "تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان". أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٤٩/٥، رقم: ١٩٠٨٢. وأحمد، رقم: ٨٣١٩ و ٨٣٢٠ و ٨٦٥٤. والبزار، رقم: ٣٣٥٨. وابن عدي في الكامل ٨١/٨ من طرق عن كامل أبي العلاء قال: سمعت أبا صالح مؤذنا كان يؤذن لهم قال سمعت أبا هريرة يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: فذكره. وقال البزار: لا نعلم رواه عن أبي هريره إلا أبو صالح هذا ولا نعلم رواه عنه إلا أبو كامل.

اس روایت کی سند میں کامل بن العلاء ہے، امام عجلی اور یحییٰ بن معین اور یعقوب بن سفیان نے ان کی توثیق کی ہے۔ امام نسائی نے تضعیف کی ہے اور ایک جگہ لا بأس به کہا۔ ابن عدی نے کہا: "رأيتُ في بعض رواياته أشياء أنكرتها، وأرجو أنه لا بأس به". (تحرير تقريب التهذيب في ترجمة كامل ١٩١/٣)

کامل کے شیخ ابو صالح مولی ضباعہ ہیں جن کو تحریر تقریب التہذیب میں مجہول لکھا ہے:"بل مجهول فقد تفرد بالرواية عنه كامل أبو العلاء، وذكره ابن حبان وحده في الثقات، ولم نفهم لم لينه المؤلف، والأعجب منه توثيق الذهبي له في الميزان". (تحرير تقريب التهذيب ٢١٧/٤)؛ تاہم شیخ ناصر الدین البانی نے سلسلة الأحاديث الصحيحه (٥٨٠/٧) میں لکھا ہے کہ سعید بن سمعان، ابو صالح کے متابع ہیں اور وہ ثقہ ہیں، سعید بن سمعان روایت کرتے ہیں: "سمعتُ أبا هريرة يتعوَّذ من إمارة الصبيان والسُّفهاء، فقال سعيد بن سمعان: فأخبرني ابن حسنة الجهني أنه قال لأبي هريرة: ما آية ذلك؟ قال: أنْ تقطع الأرحام، ويُطاع المُغوِي، ويُعصَى المرشِدُ". (الأدب المفرد، رقم: ٦٦)

ماقبل کلام سے معلوم ہوا کہ حدیث میں ٧٠ کی ابتدا اور امارۃ الصبیان سے پناہ کا حکم ہے، یزید کی حکومت سے۔ جو ٦٠ھ میں تھی اور خلافت کے وقت ان کی عمر ٣٥ سال تھی۔ اس کا تعلق نہیں۔ سبعین والی روایت مشکوۃ، ص٣٢٣، البدایہ والنہایہ ٦٢٩/٨، اور مجمع الزوائد کتاب الفتن وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روایت میں رأس السبعین اور إمارۃ الصبیان سے پناہ مانگنے کا حکم فرمایا۔

شیخ علامہ محمد عوامہ مصنف ابن أبی شیبہ کی تعلیق میں تحریر فرماتے ہیں کہ ۶۰ھ کے قرب وجوار میں جو افسوسناک واقعات رونما ہوئے اس حدیث میں ان کی طرف اشارہ ہے اور امارۃ الصبیان کی تشریح اُس حدیث میں موجود ہے جس میں قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر امت کی ہلاکت کی خبر ہے، وہ لکھتے ہیں: "**وكانت في السبعين من الهجرة أحداث ابن الزبير والحجاج إلى أن كان استشهاده رضي الله عنه سنة ٧٣، وأما التعوذ من إمارة الصبيان فيشهد له حديث غلمة من قريش**". (تعليق على حديث: ٣٨٣٩٠)

علامہ سیوطی نے جامع الاحادیث (رقم: ۱۰۸۶۶)، خصائص کبری (۲/ ۲۰۹) میں اور علی متقی نے کنز العمال (رقم: ۳۰۸۵۴) میں "**تعوذوا بالله من رأس الستين**" نقل فرمایا ہے۔ اس میں "**الستين**" کا لفظ "**السبعين**" سے محرف ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند ابی یعلی کا حوالہ دیا ہے؛ لیکن مسند ابی یعلی میں یہ حدیث موجود نہیں اور مسند احمد ومصنف ابن ابی شیبہ میں سبعین کا لفظ ہے، ستین نہیں ہے۔

بعض موقوف روایات میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "**ويل للعرب من شر قد اقترب على رأس الستين، تصير الأمانة غنيمة، والصدقة غرامةً، والشهادة بالمعرفة، والحكم بالهوى**". (رواه الحاكم في المستدرك، رقم: ٨٤٨٩).

امام احمد، ابوزرعہ دمشقی، امام نسائی اور حافظ ابن حجر وغیرہ نے لکھا ہے کہ امام عبد الرزاق آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ لہٰذا جن لوگوں نے ان سے اختلاط کے بعد روایت کی ہے وہ حجت نہیں۔ اور مذکورہ روایت کو اسحاق دبری نے ان سے اختلاط کی بعد روایت کیا ہے۔ اسحاق بن ابراہیم الدبری عبد الرزاق کے پاس کم عمری میں آئے تھے، جب یہ **قرأنا على عبد الرزاق** کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے نے پڑھا۔ نیز انھوں نے عبد الرزاق سے منکر روایات بیان کی ہیں۔ کذا فی الکامل لابن عدی (۱/ ۵۶۱)۔

امام ذہبی نے بھی اسحاق دبری کے بارے میں لکھا ہے: "**سمع من عبد الرزاق تصانيفه، وهو ابن سبع سنين أو نحوها، لكن روى عن عبد الرزاق أحاديث منكرة**". (ميزان الاعتدال ١/ ١٨١)

دارقطنی نے "**العلل الواردة في الأحاديث النبوية**" میں اس روایت کو مرفوعاً ذکر کیا ہے؛ لیکن موقوف کو اشبہ بالصواب کہا ہے۔ (۱۰/ ۳۷۱) اور محدثین کے بقول یہ روایت غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

نیز یہ روایت منکر بھی ہے؛ اس لیے کہ یہی روایت دیگر متعدد صحیح طرق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے؛ لیکن ان میں سن ساٹھ کا ذکر نہیں۔ ملاحظہ کیجئے مسند احمد، حدیث نمبر: ۹۰۷۳، و۱۰۹۲۶۔ سنن ابی داود، حدیث نمبر: ۴۲۴۹۔ صحیح ابن حبان، حدیث نمبر: ۶۷۰۵۔ مستدرک حاکم، حدیث نمبر: ۸۳۵۷۔

اوراگراس روایت کوصحیح تسلیم کرلیا جائے تو ماقبل میں سبعین والی روایت کے ساتھ ملانے سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ ۶۰اور۷۰ کے درمیان ایسے فتنے اور حادثات سر اٹھائیں گے جو امت کولہولہان کردیں گے۔ اور دارقطنی کی روایت میں "**ويل للعرب من شر قد اقترب إلى رأس الستين، تكون الصدقة مغرمًا، والأمانة غنيمةً، والشهادة بالمعرفة والحكم بالهوية**" کے الفاظ آئے ہیں۔ (العلل الواردة في الأحاديث النبوية ۳۷۱/۱)

۶۰اور۷۰ کے درمیان افسوسناک واقعات رونما ہونے کے ساتھ ساتھ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صدی ختم ہونے کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں؛ چونکہ ایک روایت میں قرن ۱۲۰ سال ہے۔ ہجرت کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر ۵۳ سال تھی، ۶۰اور۷۰ کے درمیان ۱۲۰ سال پورے ہوجاتے ہیں، جس کے بعد تنزل شروع ہوجائے گا اور لوگ صدقہ کو بوجھ اور امانت کو خوان یغما اور گواہیوں کو گاجر کا حلوہ سمجھیں گے، اور گواہیاں اور فیصلے پہچان، دوستی اور اپنی خواہش کی بنیاد پر ہوں گے۔ حضرت زرارہ بن اوفی فرماتے ہیں: "**القرن عشرون ومئةُ سنةٍ، فبُعِث رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في قرن وكان آخره موتُ يزيد بن معاوية**". (البداية والنهاية ۲۲۹/۸)

طبرانی کی **المعجم الأوسط** (رقم: ۱۳۹۷) میں مروی ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے تھیلے میں ایک حدیث ہے اگر میں بیان کروں تو تم مجھے سنگسار کروگے، پھر کہا: "**اللّٰهم لا أبلغن رأس الستين، قالوا: وما رأس الستين؟ قال إمارة الصبيان**". اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ہے جو شیعہ اور ضعیف ہے۔ تہذیب التہذیب میں علامہ ابن حجر لکھتے ہیں: "**وفيه ضعف لا يحتج به**". (۳۲۷/۷) ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۲۰۷/۵) میں لکھا ہے: "**وقال البخاري وغيره لا يحتج به**". عجلی نے کہا: "**كان يتشيع، ليس بالقوي**".

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں انھوں نے یہ فرمایا کہ میرے پاس علم کے دو تھیلے ہیں، علم کا ایک تھیلا میں نے آپ کے سامنے پھیلا دیا، اگر دوسرے کو پھیلا دوں تو میرا گلا کاٹ دیا جائے گا۔ اس کے بارے میں شارحین حدیث نے لکھا ہے کہ اس میں بعض منافقین کے نام، حضرت عثمان کی شہادت، نوجوان حکمرانوں کے ہاتھوں امت کی بربادی کما قال: "**هلاك أمتي على يدي غلمةٍ من قريش**" وغیرہ مراد ہیں، جس میں آپس کی لڑائیاں اور وہ افسوس ناک واقعات شامل ہیں، جنھوں نے امت کو بہت نقصان پہنچایا تھا۔ انظر عمدة القاری للحافظ العینی (۳۶۴/۳)۔ اور بخاری میں ہے: "**لو شئتُ أن أقول بني فلان وبني فلان**" یعنی دو قبیلے آپس میں مدمقابل ہوں گے، صرف بنوامیہ نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان جو واقعات پیش آئے وہ افسوس ناک ہیں؛ لیکن یزید کو ان کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا؛ بلکہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر بالفرض سن ۶۰ ہجری کا فتنہ مراد ہو تو اس کو یزید کے مخالفین نے برپا کیا تھا اور وہی اس کے ذمہ دار ہیں۔ اور "رأس السبعين" میں تو یزید زندہ ہی نہیں تھے۔

نیز یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ جن روایات میں ۶۰ یا ۷۰ سال کا ذکر ہے ان سے مراد ہجری تاریخ ہے، یا اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کو بیان فرمانے کے بعد سے شمار کیا جائے گا، یا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ۶۰ یا ۷۰ ستر سال مراد ہوں گے؟ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ان روایات میں ہجری تاریخ مراد نہیں ہے؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ہجری تاریخ کا رواج ہی نہ تھا؛ اس لیے ان روایات میں ۶۷ یا ۷۷ ہجری یا اس کے بعد کا زمانہ مراد ہونا چاہیے؛ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ۷ ہجری میں اسلام قبول کیا۔ اور یزید تو سن ۶۴ ہجری میں اس دنیا سے کوچ فرما چکے تھے۔

نیز سبعۃ اور سبعون کا استعمال کثرت کے لیے قرآن وحدیث اور کلامِ عرب میں بکثرت آیا ہے، جیسے: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ﴾. (التوبة: ۸۰)، ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ﴾. (الحاقة: ۳۲) "من صام يومًا في سبيل الله بعَّد الله وجهَه عن النارِ سبعين خريفًا". (صحيح البخاري، رقم: ۲۸٤۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ نبوت سے دور کا زمانہ مراد ہے۔

اور اگر سنہ ۶۰ ہجری ہی مراد لیا جائے تو بھی اس سے یقینی طور پر یزید بن معاویہ کی حکومت مراد نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ یزید کی حکومت سے پہلے اور بعد میں بھی بہت سے فتنے رونما ہوئے ہیں۔ ہاں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت یزید کے زمانہ حکومت میں ہوئی؛ لیکن آپ کی شہادت نہ تو یزید کے حکم سے ہوئی اور نہ ہی یزیدی فوج کے ہاتھوں؛ بلکہ ان کو شہید کرنے والے کوفی شیعہ ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

قریش کے چند بچوں یا نوجوانوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت اور سن ۶۰ یا ۷۰، اور امارۃ الصبیان سے پناہ کا مطلب:

حضرت سعید بن عمرو فرماتے ہیں: "كنتُ جالسًا مع أبي هريرة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، ومعنا مروان، قال أبو هريرة: سمعتُ الصادق المصدوق يقول: "هَلَكَةُ أمتي على يدَي غلمة من قريش" فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة: لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان، لفعلتُ". (صحيح البخاري، رقم: ۷۰۵۸)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری امت کی ہلاکت قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر ہوگی۔

مروان نے کہا: یہ تو قابل لعنت لوگ ہیں۔ ابو ہریرہ نے کہا: اگر میں چاہوں تو بتلا سکتا ہوں کہ بنی فلان اور بنی فلان ہیں۔

شارحین اس روایت کو بنوامیہ کی مذمت پر محمول کرتے ہیں؛ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے اور ایک ''بنی فلان'' کی جگہ بنو ہاشم اور دوسرے ''بنی فلان'' کی جگہ بنوامیہ رکھ لیں تو یہ معنی ہوں گے کہ بنوامیہ اور بنو ہاشم کی آپس کی چپقلش کے نتیجے میں امت کی بربادی ہوگی۔ اور اس بربادی پر مصلح الامۃ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے نظر فرمائی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کا دسترخوان بچھا دیا اور امت محمدیہ اس خوان سے خوب متمتع ہوئی اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ پھر چمکا۔ **فجزاه الله تعالى عن جميع الأمة.**

اور غلمۃ جوانوں کے معنی میں سنن ابی داود میں آیا ہے: **''قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب''.** (سنن أبي داود، رقم:٤١٢٧)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس سلسلے میں مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد احادیث مروی ہیں، مثلاً ایک حدیث میں آپ مرفوعاً روایت کرتے ہیں: **''تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان''.** (مسند أحمد، رقم: ٨٣١٩)

دوسری حدیث میں آپ فرماتے ہیں: **''اللّٰهم لا أبلغن رأس الستين، قالوا: وما رأس الستين؟ قال إمارة الصبيان''.** (المعجم الأوسط، رقم:١٣٩٧)

تیسری حدیث میں آپ فرماتے ہیں: **''ويل للعرب من شر قد اقترب على رأس الستين''.** (مستدرك حاكم، رقم:٨٤٨٩)

ان روایت کی اسانید پر کلام چند صفحات پہلے گزر چکا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس معنی کی اور بھی روایات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں، مثلا ایک اور حدیث میں آپ فرماتے ہیں: **''اللّٰهم لا تدركني سنة ستين، ويحكم تمسكوا بصدغي معاوية، اللّٰهم لا تدركني إمارة الصبيان''.** (دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤٦٦)

اگر ان تمام روایات کو جمع کیا جائے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت اور اس کے بعد وقوع پذیر ہونے والے فتنوں پر غور کیا جائے تو تین باتیں سامنے آتی ہیں:

۱- بچوں کی امارت سے پناہ مانگنے کی ترغیب۔

۲- قریش کے چند بچوں یا نوجوانوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت۔

۳- سن ۶۰ اور ۷۰، یا اس کے درمیان اور قرب وجوار میں ہونے والے فتنوں اور حوادث سے پناہ مانگنے کی

ترغیب۔

صبیان اور غلمۃ کے دو معنی ہو سکتے ہیں: ۱-حقیقی معنی، یعنی بچے۔ ۲-مجازی معنی یعنی نوجوان۔

اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی:

۱-وہ لوگ مراد ہوں جو امیر بننے کے وقت بچے ہوں؛ لیکن یہ معنی مراد نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ بنی امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد تک کسی کی بھی عمر خلیفہ بننے کے وقت ۳۳ سال سے کم نہیں تھی؛ البتہ اگر اسے کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہ مانا جائے تو یہ معنی بالکل واضح ہے کہ بچوں کی امارت ان کے ناتجربہ کار ہونے کی وجہ سے مضر ہے اور ہلاکت کا باعث ہے خواہ وہ کسی بھی زمانے میں ہو، اور ان احادیث میں بلا قید زمانہ بچوں کی امارت سے پناہ مانگنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

۲-دوسری صورت یہ ہے کہ اس سے مراد ان لوگوں کی امارت ہو جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان احادیث کے ارشاد فرمانے کے وقت بچے تھے۔ اگر اس صورت کو مراد لیا جائے اور سن ۶۰ و ۷۰ اور اس کے قرب وجوار میں رونما ہونے والے فتنوں پر غور کیا جائے تو بظاہر تین حضرات ان احادیث کا مصداق معلوم ہوتے ہیں:

(۱) عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ جو ۴ ہجری میں پیدا ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کے ارشاد فرمانے کے وقت آپ کی عمر ۴ سے ۷ سال کے درمیان ہوگی؛ کیونکہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جنھوں نے ۷ ہجری میں اسلام قبول کیا ہے۔ (بعض حضرات نے عبداللہ بن حنظلہ کو کبار تابعین میں شمار کیا ہے۔)

(۲) عبداللہ بن مطیع رضی اللہ عنہ یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کے ارشاد فرمانے کے وقت بچے تھے۔

"يقال: إنه (أي: عبد الله بن مطيع) ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان رئيس قريش في وقعة الحرة، اجتمع عليه جمع من أهل المدينة لخلع يزيد بن معاوية، فلما انهزم أصحابه توارى في المدينة، ثم سكن مكة، واستعمله ابن الزبير على الكوفة، فأخرجه المختار بن أبي عبيدة منها، فعاد إلى مكة، فلم يزل فيها إلى أن قُتِل مع ابن الزبير في حصار الحجاج". (تكملة فتح الملهم ۳/۳٤۸. وانظر: تاريخ الإسلام للذهبي ۲/۸۵۳)

عبداللہ بن مطیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں پیدا ہوئے، واقعہ حرہ میں قریش کے امیر تھے، ساتھیوں کی شکست کے بعد مدینہ میں چھپ گئے، پھر مکہ منتقل ہوئے، عبداللہ بن زبیر نے ان کو کوفہ کا گورنر بنایا، پھر مختار نے جب کوفہ پر قبضہ کیا تو یہ مکہ آ گئے اور عبداللہ بن زبیر کے ساتھ حجاج بن یوسف کے محاصرہ میں راہی

آخرت بن گئے۔

۶۰ ہجری میں جب یزید خلیفہ بنے اور سوائے عبداللہ بن زبیر کے سبھی صحابہ وتابعین کے ان کی بیعت تسلیم کر لینے کے بعد سبائی سازش سے متاثر ہو کر عبداللہ بن حنظلہ اور عبداللہ بن مطیع نے یزید کے خلاف مدینہ میں بغاوت کر دی، عبداللہ بن مطیع قریش کے امیر بنے اور عبداللہ بن حنظلہ انصار کے امیر ہوئے ، اور یہ دونوں حضرات اہل مدینہ سے یزید کے خلاف موت پر بیعت لینے لگے، اور ابن حنفیہ، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم جیسے اکابر صحابہ کے سمجھانے پر بھی باز نہ آئے۔ ان دونوں حضرات کی امارت اور بغاوت کی خبر سن کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قوم کی بربادی کی پیشین گوئی فرمائی۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط،ص۲۳۷) چنانچہ سبائی سازش کے نتیجے میں ان دونوں حضرات کی بغاوت نے اہل مدینہ کے چین وسکون کو خوف ودہشت میں بدل دیا اور بہت سی جانیں تلف ہوئیں۔

اہل مدینہ کی ہلاکت اور مدنیہ کی حرمت کی پامالی کے اصل ذمہ دار تو سبائی پارٹی کے لوگ ہیں جنھوں نے یہ سازش رچی؛ لیکن یہ لوگ خود سامنے نہیں آئے ؛ بلکہ انھوں نے یزید کے بارے میں غلط سلط افواہیں پھیلا کر عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہما اور دوسرے بہت سے اہل مدینہ کو اسلامی حکومت کے خلاف بغاوت پر آمادہ کر لیا۔ اور یہ وہی سبائی پارٹی ہے جس نے اکابر صحابہ کے نظریاتی اختلاف کو جمل وصفین جیسے جنگی معرکوں میں بدل دیا تھا، بالآخر بہت سے اہل مدینہ نے یزید کی بیعت توڑ دی اور یہ ان کی اجتہادی خطا تھی۔ یاد رہے کہ اکابر صحابہ کرام اس سبائی سازش کو سمجھ رہے تھے، وہ یزید کی بیعت پر باقی رہے اور انھوں نے عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہما کو سمجھانے کی بھی کوشش کی۔ تفصیل واقعہ حرہ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۳) عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ایک ہجری میں پیدا ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مبارک ارشاد کے وقت یہ بھی بچے تھے اور ان کی عمر ۲ سے ۱۱ سال کے درمیان تھی۔

صحابہ وتابعین کے یزید کی بیعت پر متفق ہونے کے بعد بھی آپ نے یزید کی بیعت نہیں کی اور حرم مکی کو اپنی جائے پناہ بنایا۔ آپ نے ابتداء اسلامی حکومت کی مخالفت نہیں کی ؛ کیونکہ آپ کا اختلاف صرف باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے سے تھا، آپ کو یزید کی شخصیت سے کوئی اختلاف نہیں تھا، آپ کا اختلاف تو ان تمام صحابہ کرام سے تھا جو باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے پر راضی تھے۔ ابن عباس، ابن عمر، ابو برزہ اسلمی، جندب بن عبداللہ اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم نے آپ کے اس طرز عمل کی مذمت کی؛ لیکن یہ ایک سیاسی اختلاف تھا، حق وباطل کی لڑائی نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ یزید کے خلیفہ بننے بعد سے ایک طویل عرصے تک نہ تو آپ نے اسلامی حکومت کے خلافت کوئی مزاحمت کی اور نہ ہی اسلامی حکومت نے آپ کے خلاف کوئی کاروائی کی۔

واقعہ کربلا اور واقعہ حرہ کے بعد جب خوارج اور سبائی پارٹی نے اسلامی حکومت کے خلاف ایک بار پھر سازش کا ارادہ کیا اور مسلمانوں کو پھر آپس میں ٹکرانا چاہا تو ان کی نظر عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ پر پڑی؛ اس لیے کہ یہی ایک واحد شخصیت تھی جس نے اب تک یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی تھی؛ چنانچہ انھوں نے آپ کے اس سیاسی اختلاف کو اسلامی حکومت کے مقابلے مین ایک تحریک کی شکل دے دی اور آپ کو اپنا امیر ظاہر کیا اور آپ کا یہ سیاسی اختلاف مزاحمتی تحریک کی صورت میں نمودار ہوا، اور مخالفت بڑھتی گئی، بالآخران خوارج اور سبائی پارٹی کے لوگوں نے ۷۳ھ میں عبداللہ بن زبیر کی امارت میں حکومت کا مقابلہ کیا جس کے نتیجے میں بے شمار جانیں تلف ہوئیں اور حرم مکی کی بے حرمتی ہوئی، جسے دیکھ کر عبداللہ بن عمرو بن العاص نے فرمایا: ”**يا ابن الزبير، إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى، فإني أَشهَد لسمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: يُحِلُّها ويَحُلُّ به رجلٌ من قريش**“. (مسند أحمد، رقم: ٦٢٠٠، وإسناده صحيح)

اور آپ کی شہادت کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کی لاش کے پاس کھڑے ہو کر فرمایا:: ”**والله لأُمَّةٌ أَنْتَ أَشَرُّهَا لَأُمَّةٌ خَيْرٌ**“. (صحيح مسلم، رقم: ٢٥٤٥) آپ بہترین امت کے خطا کار آدمی ہیں۔

یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی نظر میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اپنے اس اقدام میں خطا کار تھے؛ لیکن اس کے باوجود آپ کے بہت سے فضائل ومحاسن کے حامل ہیں، اور آپ کا یہ اقدام اگر چہ غیر محمود تھا؛ لیکن آپ کی نیت نیک تھی، آپ باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے کے مخالف تھے اور اس آئین کو بدلنا چاہتے تھے؛ لیکن اکابر صحابہ اور جمہور امت کی رائے آپ کی رائے کے موافق نہیں تھی؛ اس لیے یہ آپ کا اجتہادی اقدام تھا، جس پر آپ اجر کے مستحق ہیں۔

نیز امارۃ الصبیان میں اگر امارت بمقابلہ خلافت لی جائے، یعنی چھوٹی سی حکومت، تو یہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی حکومت کی طرف مزید ایک اشارہ ہوگا کہ وہ مکہ میں محصور تھے۔

اور اگر صبیان اور غلمۃ کا مجازی معنی یعنی نوجوان مراد لیا جائے تو اس صورت میں بظاہر واقعہ جمل وصفین کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی عمر اس ارشاد مبارک کے وقت ۳۰ سے ۳۴ کے درمیان تھی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی عمر اس وقت ۲۷ سے ۳۱ کے درمیان تھی اور واقعہ جمل وصفین میں امت کو جو نقصان پہنچا ہے وہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ اور غلمۃ جوانوں کے معنی میں سنن ابی داود میں آیا ہے: ”**قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب**“. (سنن أبي داود، رقم: ٤١٢٧)

اور ان دونوں واقعات میں حق پر کون تھا، دونوں حضرات، یا ان میں سے کوئی ایک؟ تفصیل شعر نمبر ۳۸

میں گزر چکی ہے۔

اور غلمة من قریش والی روایت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول **"لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان"** (صحيح البخاري) سے اس بات کی تائید بھی ہوتی ہے کہ ایک بنی فلان سے بنی ہاشم اور دوسرے بنی فلان سے بنی امیہ مراد ہوں۔

صحیح بخاری کی دوسری روایت (رقم: ۷۰۵۸) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کے راوی عمرو بن سعید نے غلمة کا مصداق بنی مروان کو قرار دیا ہے؛ لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ عبد الملک بن مروان ۵۵ سال کی عمر میں خلیفہ بنے، وہ کیسے غلمة کا مصداق ہو سکتے ہیں؟!

بعض حضرات نے صبیان اور غلمة کا معنی نا تجربہ کار لیا ہے اور اس کا مصداق یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کو قرار دیا ہے؛ لیکن یہ بات اس لیے صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے کہ یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں موجود صحابہ وتابعین میں سے کسی سے بھی ان کے بارے میں نا تجربہ کار ہونے کا ثبوت نہیں ملتا؛ البتہ اس کے برعکس غزوہ قسطنطنیہ جیسے عظیم غزوہ میں آپ کا امیر ہونا اور اس میں حضرت ابن عمر، حضرت ابو ایوب انصاری اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم جیسے بہت سے جلیل القدر صحابہ کرام کا شریک ہونا آپ کے تجربہ کار ہونے کی بین شہادت ہے۔

اب رہی ان احادیث سے معلوم ہونے والی تیسری بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سن ۶۰ یا ۷۰ سے پناہ مانگنے کے لیے فرما رہے ہیں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس سے پناہ مانگ رہے ہیں، تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان ایسے فتنے اور افسوسناک واقعات رونما ہوئے ہیں جنھوں نے امت کو لہولہان کر دیا۔ اور ان فتنوں کے ذمہ دار وہ لوگ ہیں جنھوں نے یہ فتنے برپا کیے، نہ وہ لوگ جنھوں نے ان فتنوں کا مقابلہ کیا۔

عمرو بن سعید کی ثقاہت اور حرم میں پناہ لینے والے کا حکم:

بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یزید نے مدینہ منورہ پر عمرو بن سعید کو گورنر مقرر کیا جس کے بارے میں حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: **"كان متألها متكبرا"**. (البداية والنهاية ۱۱۹/۸) یعنی یہ اپنے آپ کو خدا کی جگہ پر سمجھنے والا بڑا ہی مغرور تھا۔ جب ابو شریح رضی اللہ عنہ نے اس کو مکہ پر چڑھائی سے منع کیا تو اس نے کہا: **"أنا أعلم بذلك منك يا أبا شريح، إن الحرم لا يعيذ عاصيًا ولا فارًّا بدم ولا فارًّا بخربة"**. (صحيح البخاري، رقم: ۱۸۳۲)

جواب: عمرو بن سعید صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ تقریب التہذیب میں ہے: **"وليست له في مسلم إلا رواية واحدة"**. (ص ۹۳) البتہ اس مسئلے میں احناف کے نزدیک عمرو بن سعید غلطی پر تھے اور احناف کا یہی مسلک ہے کہ حرم میں پناہ لینے والے قاتل کو حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور محدثین نے ان کو تابعی ثقہ کہا ہے۔

یزید کے بارے میں حدیث کی روشنی میں مغفورلہ ہونے کی بشارت:

یزید کے بارے میں حدیث کی روشنی میں مغفورلہم کی بشارت ہے۔حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: حدثني أم حرام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يومًا في بيتها، فاستيقظ وهو يضحك، قالت: يا رسول الله! ما يُضحِكك؟ قال: "عجبتُ من قوم من اُمتي يركبون البحر كالمُلوك على الأسِرَّة". فقلتُ: يا رسول الله! أدعوا الله أن يجعلني منهم، فقال: "أنتِ منهم". ثم نام فاستيقظ وهو يَضحَك، فقال مثل ذلك مرتين أوثلاثًا. فقلتُ: يا رسول الله! اد ع الله أن يجعلني منهم، فيقول: "أنتِ من الأوّلين"، فتزوَّج بها عبادة بن الصامت فخرج بها إلى الغزو، فلما رجعت قُرِّبَتْ دابةٌ لتركبها فوقعت، فاندَقَّتْ عنقُها. (صحيح البخاري، باب ركوب البحر، رقم: ٢٨٩٤).

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: مجھ سے ام حرام نے بیان کیا کہ ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاں قیلولہ کیا اور ہنستے ہوئے بیدار ہوئے، ام حرام نے پوچھا: یارسول اللہ آپ کیوں ہنس رہے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے اپنی امت کے کچھ لوگوں کو اس حال میں دیکھ کر تعجب ہوا کہ وہ سمندر پر اس طرح سوار ہیں جیسے بادشاہ تخت پر ہوتے ہیں۔ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! اللہ تعالی سے دعا کیجئے کہ مجھے بھی ان میں شامل کردے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تو انہی میں سے ہوگی۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے اور ہنستے ہوئے بیدار ہوے۔ غرضے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تین بار قیلولہ فرمایا اور ہنستے ہوئے اٹھے۔ ام حرام نے کہا: یارسول اللہ دعا فرمایئے اللہ مجھے ان میں شامل کرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا: تو پہلے لوگوں میں شامل ہو چکی۔ پھر ایسا ہوا کہ عبادہ بن صامت نے ام حرام سے عقد نکاح کیا اور وہ انھیں جہادِ (روم) میں لے گئے، جب وہ جہاد سے لوٹ کر آ رہی تھیں اس وقت انھیں بطور سواری جانور پیش کیا گیا، مگر وہ سوار ہوتے وقت گر پڑیں اور ان کی گردن ٹوٹ گئی (اور انتقال کر گئیں)۔

وعن خالد بن معدان أنَّ عمير بن الأسود العنسيَّ حدَّثه أنه أتى عبادة بن الصامت وهو نازل في ساحة حمص، وهو في بناء له، ومعه أُم حرام، قال عمير: فحدَّثتنا أُمّ حرام أنَّها سمعت النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقول: "أوّل جيش من اُمّتي يغزون البحر قد أوجبوا". قالت أُمّ حرام: قلت: يا رسول الله أنا فيهم؟ قال: أنتِ فيهم. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أوّل جيش مِن أُمّتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم". فقلتُ: أنا فيهم يا رسول الله! قال: "لا". (صحيح البخاري، باب ما قيل في قتال الروم، رقم: ٢٩٢٤).

خالد بن معدان کہتے ہیں کہ عمیر بن اسود عنسی نے ان سے بیان کیا کہ وہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کے پاس گئے ، حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ اس وقت حمص کے ساحل پر ایک مکان میں اترے ہوئے تھے۔ام حرام (جو ان کی زوجہ تھیں) ان کے ساتھ تھیں۔عمیر کہتے ہیں: ام حرام نے ہم سے حدیث بیان کی کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری امت کا پہلا لشکر جو جہاد کے لیے سمندر پر سوار ہوگا اس پر بہشت واجب ہوگی''۔ام حرام نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا میں بھی ان میں شامل ہونے کی سعادت حاصل کروں گی؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں تو بھی ان میں شامل ہوگی''۔پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر روم کے شہر (قسطنطنیہ) میں جہاد کرے گا وہ مغفور ہوگا''۔(ام حرام کہتی ہیں) میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں بھی ان میں شامل ہوں گی؟ فرمایا: ''نہیں''۔

قال محمود بن الربيع: فحدثتُها قومًا فيهم أبو أيوب صاحبُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم". (صحيح البخاري، رقم:١١٨٦)

محمود بن ربیع کہتے ہیں: میں نے یہ حدیث ایک مجلس میں بیان کی جس کے شرکا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ابو ایوب رضی اللہ عنہ بھی تھے۔یہ روم کے اس غزوہ کا واقعہ ہے جس میں آپ کی وفات ہوئی تھی۔فوج کے سردار یزید بن معاویہ تھے۔

اس روایت سے واضح ہوا کہ غزوۂ روم کے جس جہاد کے امیر یزید بن معاویہ تھے اس کے منظر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں دیکھا اور خوش ہوئے۔اگر یزید کا انجام برا ہوتا، تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اظہارِ خوشی کے ساتھ غم بھی ظاہر کرتے اور روتے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی والی مسکراہٹ ضحک اور ہنسنے تک پہنچ گئی اور نہیں روئے۔جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال کے دن پیر کی صبح کو صحابہ کرام کو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا اور خوش ہوئے مسکرائے اور ہنسے، اسی طرح یزید کی امارت میں مجاہدین کی فوج کو دیکھنے پر خوش ہوئے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ قبرس گئے اور فتح ہوئی، دوسری مرتبہ خواب والے لشکر کے امیر یزید تھے، اور اس غزوہ میں عبداللہ بن عمر، ابو ایوب انصاری، ابن عباس اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ شریک تھے۔اور کسی نے بھی یزید کی قیادت پر اعتراض نہیں کیا۔دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: "**ولم يعترض أحد من الصحابة أو غيرهم على قيادة يزيد في تلك المرحلة، كما أن هذا التصرف من معاوية رضي الله عنه في توليه يزيد هذا الجيش – والذي يضم**

أكابر الصحابة وأبنائهم وفقهائهم وسادات المسلمين فيه- دلالة على أن معاوية رضي الله عنه يرى في ولده يزيد ملامح النجابة والكفاءة التي تؤهله لقيادة هذا الجيش". (الدولة الأموية ٤٥١/١)

حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ بیمار ہوگئے اور وفات پا گئے۔ یزید بن معاویہ نے ان کا جنازہ حسب وصیت پڑھایا۔ تدفین کے لیے قلعے کی دیوار کے پاس اٹھا کر لے جا رہے تھے، اوپر سے قیصر دیکھ رہا تھا، اس نے یزید کے پاس سفیر بھیجا کہ میں یہ کیا ماجرا دیکھ رہا ہوں؟ لوگ حالت قتال میں ہیں اور چار پائی کو اٹھا کر لے جا رہے ہیں؟ یزید نے کہا: یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہیں، ان کی فرمائش تھی کہ ہم ان کے جسد کو آپ کے شہر کی فصیل کے پاس دفنا دیں۔ قیصر نے کہا: جب آپ واپس چلے جائیں گے تو ہم ان کی لاش کو نکال کر کتوں کے سامنے ڈال دیں گے۔ یزید نے کہا: میں آپ کے ملک کے چھوڑنے سے پہلے آپ کے کانوں میں ایک بات ڈالنا چاہتا ہوں۔ عربی کے الفاظ عجیب ہیں: " إني والله ما أردتُ إيداع بلادكم حتى أودع كلامي آذانكم، فإنك كافر بالذي أكرمت هذا له، لئن بلغني أنه نبش قبره أو مثل به لما تركتُ بأرض العرب نصرانيًّا إلا قتلتُه، ولا كنيسة إلا هدمتها، فبعث إليه قيصر: أبوك أعلم بك، فوحق المسيح لأحفظنه بيدي". اگر مجھے یہ خبر ملی کہ آپ نے ان کی قبر کی بے حرمتی کی تو میں سرزمین عرب میں نہ کسی مسیحی کو چھوڑوں گا اور نہ کسی چرچ کو۔ قیصر نے کہا: واقعی آپ کے والد آپ کی صلاحیتوں کو خوب سمجھتے تھے، اور مجھے مسیحیت کی قسم! میں اپنی نگرانی میں اس کی حفاظت کروں گا۔ (العقد الفريد ١١٧/٥، الدولة الأموية للصلابي ٤٥٢/١. وانظر: الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار للمقدسي، ص ٧٠-٧١)

حافظ ابن عساکر لکھتے ہیں: "قال أبو ظبيان: غزا أبو أيوب الروم فمرِض، فلما حضر قال: إذا أنا مِتُّ فاحملوني، فإذا صافقتم العدو فادفنوني تحت أقدامكم. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٨/١٦).

قال أبو سعيد المطيعي وغيره: إنَّ أهل القسطنطينية قالوا ليزيد ومن معه: ما هٰذا؟ ننبشه غدًا. قال يزيد: ذا صاحب نبيّنا صلى الله عليه وسلم أوصَى بهذا لئلا يكون أحد من المجاهدين ومن مات في سبيل الله أقرب إليكم منه. (تاريخ دمشق لابن عساكر: ٦٢/١٦).

جب انھوں نے کہا ہم ان کی لاش کو اکھاڑ دیں گے، تو یزید نے کہا: لإن فعلتم لأنزلنّ كلّ جيش بأرض العرب ولأهدمنّ كلّ كنيسة. (تاريخ دمشق لابن عساكر: ٦٢/١٦).

وفي البداية والنهاية: "وكان في جيش يزيد بن معاوية، وإليه أوصَى، وهو الذي صلَّى عليه". (٦٤/٨)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: " قال ابن عساكر: حدثنا أبو الفضل محمد بن محمد بن الفضل بن المظفر العبدي قاضي البحرين من لفظه وكتبه لي بخطه قال: "رأيتُ يزيدَ بن معاوية في النوم فقلتُ له: أنت قتلتَ الحسينَ؟ فقال: لا! فقلتُ له: هل غفر الله لك؟ قال: نعم، وأدخلني الجنة". (البداية والنهاية :۸/۲۳۶).

اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ غیر نبی کے خواب کو حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ خوشخبری اور بشارت کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

حدیث ام حرام میں مدینہ قیصر سے مراد حمص ہے، یا قسطنطنیہ؟

اشکال: مدینہ قیصر سے مراد حمص ہے، قسطنطنیہ یعنی استنبول مراد نہیں۔

جواب: محققین علما کے نزدیک اس سے مراد استنبول ہے۔مدینۃ الروم اور مدینہ قیصر ایک ہے۔علامہ عینی فرماتے ہیں: "مطابقته للترجمة في قوله "يغزون البحر" لأن المراد من غزو البحر هو قتال الروم الساكنين من وراء البحر الملح. وفي قوله "يغزون مدينة قيصر" لأن المراد بها القُسطنطينيَّة، والمشهور عندهم أنها تسمى اصطنبول". (عمدة القاري ۲۴۳/۱۰)

فیض الباری میں ہے: "وقسطنطينية، وقد يُطلَق على مطلق النصارى أيضًا، ثم إيطالية وقسطنطينية كانتا بمنزلة واحدة، فلما جرت بينهما ريح الاختلاف جعل الملك العظيم دار مملكته القسطنطينية، وكان مَلِكهم في زمنه صلى الله عليه وسلم هرقل، وكان نصرانيا". (فيض الباري شرح صحيح البخاري ۵۰/۱)

اکمال المعلم میں ہے: "وتخلى قيصر عن الشام، ورجع القهقري إلى داخل بلاده وقواعدها من قسطنطينية ورومية، وافتتحت بلادهما، واحتوى على ملكهما وكنوزهما، كما أخبر عليه السلام" (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ۲۳۰/۸)

اس کتاب کی تعلیق میں دکتور یحییٰ اسماعیل لفظ قسطنطينية کے تحت لکھتے ہیں: "ويقال: قسطنطينة بإسقاط ياء النسب كان اسمها بيزنطية، فنزلها قسطنطين الأكبر وبنى عليها سوارا، فسماها باسمه، وصارت دار ملك الروم، واسمها الحالي استانبول عاصمة تركيا". (حاشية إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ۴۶۱/۸)

فتح الباری میں حافظ ابن حجر مدینہ قیصر سے حمص مراد لینے کی تردید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: "وهذا يندفع بأنَّ في الحديث أن الذين يغزون البحر قبل ذلك وأن أم حرام فيهم وحمص كانت قد

فتحت قبل الغزوة التي كانت فيها أم حرام . والله أعلم. قلتُ: وكانت غزوة يزيد المذكورة في سنة اثنتين وخمسين من الهجرة، وفي تلك الغزوة مات أبو أيوب الأنصاري فأوصى أن يُدفَن عند باب القسطنطينية، وأن يُعفَى قبره، ففُعِل به ذلك، فيقال: إن الروم صاروا بعد ذلك يستسقون به''. (فتح الباري ۱۰۳/٦)

فتوح الشام (۱۰۹/۱) پر، البدایہ والنہایہ (۲۵/۷) پر، جوامع السیر ہ لابن حزم الاندلسی القرطبی الظاہری کے (۳۴۲/۱) پر مذکور ہے کہ حمص کی فتح سنہ ۱۴ ہجری یا سنہ ۱۵ ہجری میں ہوئی اور غزوہ قبرص سنہ ۲۸ ہجری یا سنہ ۲۷ ہجری میں ہوا۔

قال ابن كثير: ''وقال ابن اسحاق وغيره: وفي سنة أربع عشرة فُتِحت حمصُ وبعلبكُّ صلحًا على يدي أبي عبيدة في ذى القعدة. قال خليفة: ويقال في سنة خمس عشرة''. (البداية والنهاية۲٥/۷)

اور تاریخ اسلام میں ہے: **''وورد أنَّ حمص وبعلبك فتحتا صلحًا في أواخر سنة أربع عشرة، وهرب هرقل عظيم الروم من أنطاكية إلى قسطنطنية. وقيل: إنَّ حمص فتحت سنة خمس عشرة''.** (تاريخ الإسلام ۱۲۸/۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: **''وقال خليفة بن خياط في تاريخه في حوادث سنة ثمان وعشرين: وفيها غزا معاوية البحر ومعه امرأته فاختة بنت قرظةَ، ومع عبادة بن الصامت امرأته أم حرام، وأرَّخها في سنة ثمان وعشرين غير واحد، وبه جزم ابن أبي حاتم، وأرَّخها يعقوب بن سفيان في المحرم سنة سبع وعشرين. قال: وكانت فيه غزاة قبرس الأولى''.** (فتح البارى ۷٥/۱۱)

یہی بات تقی الدین مقریزی نے **''إمتاع الأسماع''** میں (۲۱۵/۱۲) پر اور تمیمی نجدی نے **''مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم''** (۳۰۷/۱) پر لکھی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مدینہ قیصر والی حدیث کی روشنی میں جو صحیح بخاری میں (رقم: ۲۹۲۴) **باب ما قيل في قتال الروم** میں مذکور ہے مدینہ قیصر کا جہاد ام حرام کی شرکت اور شہادت والے جہاد کے بعد ہے، تو اگر حمص کا جہاد مراد ہوتا تو حمص کی فتح ام حرام والے غزوہ کے بعد ہونا چاہئے، جبکہ غزوہ حمص ام حرام والے غزوہ کے بعد نہیں؛ بلکہ اس سے چودہ (۱۴) سال پہلے ہے، اور مغفور لہ والی حدیث سنانے کے وقت حضرت ام حرام حمص کے ساحل پر موجود تھیں اور حمص فتح ہو چکا تھا۔

صحیح البخاری (رقم: ۲۹۲۴) میں ہے: **''أتى عبادة بن الصامت وهو نازل في ساحة حمص، وهو**

في بناء له ومعه أم حرام''.

ان حوالوں سے واضح ہوا کہ حمص والا غزوہ مراد نہیں۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں: ''**إن الروايات وإن اختلفت في تعيين أول جيش غزوا القسطنطينية، وفيها مجال الاحتمالات؛ لكن معظمها تدل على أن أول جيش غزاها كان تحت إمارة يزيد، وهو مؤيد بروايات في مسند أحمد (٥/٥٢٣) وطبقات ابن سعد (٣/٤٨٥) والبداية والنهاية (٨/٥٩) وكثير من التواريخ**''. (تكملة فتح الملهم للمفتي محمد تقي ٣/٤٥٧)

اطلس الحدیث میں ہے: ''**القسطنطينية (مدينة قيصر) حاضرة الدولة البيزنطيَّة (دول الروم الشرقية) بناها قسطنطين الأكبر، وانتقل إليها من رومة التي أضحت حاضرة الروم الغربية. بُنِيتْ على مضيق البوسفور الواصل بين البحر الأسود وبحر مرمرة، تشتهر بمتانة أسوارها، وهي اليوم إسطنبول بعد أن فتحها محمد الفاتح العثماني في سنة ١٤٥٣م**''. (اطلس الحدیث، ص۳۰۹ بحوالہ معجم البلدان ۴/۳۴۷)

اور یہی بات یوسف بن عبداللہ الوابل نے اپنی کتاب ''أشراط الساعۃ'' کی تعلیق میں صفحہ ۲۱۴ پر لکھی ہے۔

حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے:''**فقال (النبيُّ صلى الله عليه وسلم): ''أنت من الأولين'' يعني جيش معاوية حين غزا قبرص ففتحها في سنة سبع وعشرين أيام عثمان بن عفان، وكانت معهم أم حرام فماتت هنالك بقبرص، ثم كان أمير الجيش الثاني ابنه يزيد بن معاوية، ولم تدرك أم حرام جيش يزيد هذا.** (البداية والنهاية ٨/٢٢٩)

مولانا سلیم اللہ خان صاحب فرماتے ہیں: حدیث باب میں مدینہ قیصر سے مراد قسطنطنیہ ہے جو قیصر کا دارالخلافہ اور پایہ تخت تھا۔ (کشف الباری، کتاب الجہاد، ص ۱/۶۸۴)

بعض حضرات نے قیصر کا دارالخلافہ حمص کو قرار دیا ہے۔ یہ اس پر محمول ہے کہ جب وہ شام آتا تھا تو اس کا مستقر حمص ہوتا تھا؛ لیکن اصل دارالخلافہ استنبول تھا۔ اور عام طور پر بلاد روم استنبول اور اس کے نواحی کو کہتے تھے۔ مولانائے روم کو اس لیے مولانائے روم کہتے ہیں کہ وہ قونیہ میں قیام پذیر تھے جو ترکی میں ہے۔ اور مسلم کی روایت میں قسطنطنیہ کے متعلق یہ الفاظ آتے ہیں: ''**جانب منها في البر، وجانب منها في البحر**'' (صحيح مسلم، رقم: ٢٩٢٠) اور معجم کبیر للطبرانی کی روایت میں ''**أول جيش من أمتي يغزون جزيرة قيصر مغفور لهم**'' (۲۵/۱۳۳) آیا ہے۔ اور یہ کیفیت استنبول کی ہے جس کا ایک حصہ سمندر کے جزیرہ کے اندر ہے اور ایک حصہ باہر ہے۔ سل السنان فی الذب عن معاویۃ بن أبی سفیان، ص ۲۷۲ لسعد السبیعی ملاحظہ کیجئے۔

مولانا حبیب الرحمٰن اعظمیؒ لکھتے ہیں: ''اوران سب شہادتوں سے اونچی اور واجب القبول شہادت حضرت محمود بن الربیع صحابی کی ہے جس کو امام بخاری نے اصح الکتب بعد کتاب اللہ میں اپنی متصل سند سے ذکر کیا ہے:

"فحدثتُها قومًا فيهم أبو أيوب صاحبُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم". (صحيح البخاري، رقم:١١٨٦) ناظرین اس بات کو خوب دھیان میں رکھیں کہ یہ شہادت چشم دید اور ایک صحابی رسول کی شہادت ہے اور اصح الکتب میں صحیح و متصل اسناد سے مذکور ہے؛ لہٰذا اس کے بعد بھی مہتمم صاحب یہ کہنے کی جرأت کریں گے کہ یزید کی امارت وقیادت کا دعوی یقینی طور پر ثابت شدہ نہیں''! (تبصرہ بر شہید کربلا، ص۱۰۳)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یزید کو قسطنطنیہ بھیجنا بجبر واکراہ نہیں تھا:

بعض علما فرماتے ہیں کہ یزید لہو ولعب میں مبتلا آدمی تھا، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو زبردستی قسطنطنیہ بھیجا۔ (یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، ص۳۴)

جواب: یہ واضع الاخبار اور مجہول راویوں کی تاریخی روایت ہے۔ اس روایت کو ابن الاثیر نے ''الکامل'' (۳/۵۷) میں بلا سند ذکر کیا ہے؛ البتہ بلاذری نے انساب الأشراف (۵/۹۳-۹۴) میں مندرجہ ذیل سند کے ساتھ ذکر کیا ہے:

"حدثني أبو مسعود الكوفي عن عوانة عن أبيه قال: اغزى معاوية الناس في سنة خمسين وعليهم سفيان بن عوف، وأمر يزيد بالغزو فتثاقل واعتلَّ...". (أنساب الأشراف ٥/٩٣-٩٤، ط:دار الفكر)

عوانہ کا باپ الحکم بن عوانہ بن عیاض مجہول ہے۔ ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل (۳/۱۲۶) میں بلا کسی تبصرے کے ذکر کیا ہے۔ اور ابن حجر نے صرف اتنا کہا ہے: **"كان عبدًا خيَّاطًا"**. (لسان الميزان ٤/٣٨٦).

اور عوانہ بن حکم کے بارے میں حافظ ابن حجر اور صلاح الدین صفدی لکھتے ہیں: **"أنه كان عثمانيا فكان يضع الأخبار لبني أمية"**. (لسان الميزان ٤/٣٨٦. نكث الهميان في نكت العميان، ص٢٠٧) اور خیر الدین زرکلی نے لکھا ہے: **"اتهم بوضع الأخبار لبني أمية"**. (الأعلام ٥/٩٣)

اور ابو مسعود کوفی عمر بن عیسی بھی مجہول راوی ہے۔ طبقات وتراجم اور تاریخ کی کتابوں میں ہمیں اس کا کوئی ذکر نہیں ملا؛ البتہ بلاذری نے انساب الاشراف میں پندرہ مقامات پر ابو مسعود الکوفی عن عوانہ کی سند سے روایات نقل کی ہیں، اور عوانہ کا واضع الاخبار ہونا گزر چکا ہے، اسی طرح متعدد مقامات پر ابو مسعود الکوفی عن ابن الکلبی کی سند سے بھی روایات نقل کی ہیں اور ہشام بن محمد کلبی اور محمد بن سائب کلبی دونوں باپ بیٹے متہم بالکذب والرفض

ہیں، جس سے ابومسعود کوفی میں بھی مجہول ہونے کے ساتھ شیعیت کی بو محسوس ہوتی ہے۔

تاریخی روایات میں تو اس بیچارے کی طرف بندروں کا نچانا، بندر کو گدھی پر چڑھانا اور شراب کے نشے میں مخمور رہنا منسوب کیا گیا ہے، تارک صلاۃ اور شہوت پرست بتایا گیا ہے۔ ان الزامات کے لیے أنساب الأشراف (۲۸٦/۵-۳۰۰، ط: دار الفکر)، البدایۃ والنہایۃ (۸/۲۳۵-۲۳٦، ط: دار الفکر) دیکھ لیں۔

بلاذری انساب الأشراف میں لکھتے ہیں: **"حدثني العمري، عن الهيثم بن عدي، عن ابن عياش وعوانة، وعن هشام ابن الكلبي عن أبيه وأبي مخنف وغيرهما قالوا: كان يزيد بن معاوية أول من أظهر شرب الشراب والاستهتار بالغناء والصيد واتخاذ القينان والغلمان والتفكه بما يضحك منه المترفون من القرود والمعاقرة بالكلاب والديكة".** (أنساب الأشراف ۲۸٦/۵)

بلاذری کی یہ عبارت البدایہ والنہایہ کے اکثر نسخوں میں بھی بلاسند مذکور ہے۔ (البداية والنهاية ۲۳۵/۸، ط: دار الفكر)

اس روایت کی سند میں الہیثم بن عدی الطائی کو امام بخاری، یحی بن معین اور امام ابوداود نے کذاب کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳۲۴/۴) عجلی لکھتے ہیں: **"اليهثم بن عدي الطائي كذّاب، وقد رأيتُه".** (الثقات للعجلي ۳۳۷/۲)

اور ہشام بن محمد کلبی کے بارے میں علامہ ذہبی نے لکھا ہے: **"شيعي أحد المتروكين كأبيه".** اور ابن عساکر فرماتے ہیں: **"رافضي ليس بثقة".** (سير أعلام النبلاء ۱۰۱/۱۰) اور ابن حبان نے لکھا ہے: **"كان غاليا في التشيع".** (المجروحين ۱۹/۳)

ہشام کا باپ محمد بن سائب کلبی بھی کذاب اور رافضی ہے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: **"متهم بالكذب، ورمي بالرفض".** (تقريب التهذيب)

اور ابومخنف تو کذاب اور کٹر جلا بھنا شیعہ تھا۔ **قال ابن عدي: شيعي محترق.** (ميزان الاعتدال ۴۲۰/۳) **" أبو مخنف لوط بن يحيى وهشام بن محمد بن السائب وأمثالهما من المعروفين بالكذب عند أهل العلم ".** (منهاج السنة ۵۹/۱ لابن تيمية)

ان رواۃ کے بارے میں ماقبل میں تفصیل گزر چکی ہے۔

یزید بن معاویہ کا بحری جہاد موقوف کرنا:

اشکال: یزید نے بادشاہ بنتے ہی رومیوں کے مقابلے میں بحری جہاد موقوف کیا تھا۔ وہ رنگ رلیوں میں مشغول تھا، اس کو جہاد سے کیا سروکار؟

جواب: در اصل بغض یزید کا زنگ آلودہ دھبہ بہت دیر سے صاف ہوتا ہے۔ درحقیقت انھوں نے رومیوں سے بحری سرمائی جہاد کو موقوف کیا تھا کہ عرب کے گرم علاقوں کے صحرانشین سخت سردی سے بیمار اور معذور ہوجائیں گے اور بجائے لینے کے دینا پڑ جائے گا۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ''وإن معاوية كان يُشتِّيكم بأرض الروم ولست مُشَتِّيًا أحدًا بأرض الروم''. (البداية والنهاية ۸/۱۴۳)

نیز اگر کسی مصلحت سے کافروں کے کسی خاص ملک کے جہاد کو موقوف کیا جائے تو یہ گناہ کی بات نہیں۔ آخر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے کافروں سے سلسلہ جہاد کو موقوف کردیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے بحری جہاد کی اجازت طلب فرمائی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجازت نہیں دی۔

غزوۂ قسطنطنیہ کے امیر یزید بن معاویہ تھے، یا عبدالرحمٰن بن خالد؟:

اشکال: سنن ابی داود کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ قسطنطنیہ کے امیر عبدالرحمٰن بن خالد تھے، نہ کہ یزید بن معاویہ؟ عن أسلم بن أبي عمران قال: غزونا من المدينة نريد القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد. (سنن أبي داود، باب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، رقم: ۲۵۱۲)

جواب: وہ ایک جماعت کے امیر تھے، خود روایت میں جماعت کا لفظ موجود ہے۔ اور اگر بالفرض وہ امیر نہ ہوں تو یہ بشارت اس جہاد کی شرکت پر ہے، امیر ہو یا نہ ہو۔ اور شرکت کو یزید کے مخالفین بھی مانتے ہیں۔

بذل المجہود میں ہے کہ مصر کے امیر عقبہ بن عامر تھے اور اہل شام کے امیر فضالہ بن عبید تھے۔ (بذل المجهود ۹/۶۵، تحت قوله: وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) اور سنن ابی داود کی تعلیق میں شیخ شعیب اُرنؤوط نے لکھا ہے کہ ترمذی میں ہے کہ ایک جماعت کے امیر فضالہ تھے۔ (۴/۱۶۶) مولانا عاقل صاحب نے الدر المنضود میں لکھا ہے: ''دراصل مختلف ملکوں کے اعتبار سے یہ امارت ہے، اہل مدینہ کی جماعت کے امیر عبدالرحمٰن بن خالد بن ولید تھے اور امارت عامہ پورے لشکر کی وہ یزید بن معاویہ کے لیے تھی''۔ (الدر المنضود ۴/۳۱۴)

جن حضرات نے عبدالرحمٰن کو امیر عام فرمایا ہے، یہ ان کا مسامحہ ہے۔ عبدالرحمٰن کے لیے جماعت کے امیر کا لفظ آیا ہے، أمير جميع الجيش کا لفظ نہیں۔

بشارات کا تعلق ماقبل و مابعد دونوں سے ہوتا ہے:

اشکال: مغفور لہ کی حدیث کا تعلق یزید سے ہے؛ لیکن مغفرت کا تعلق سابقہ گناہوں سے ہے، لاحقہ گناہوں سے نہیں۔ جیسے: ''من قام رمضان إيمانًا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه'' کا تعلق سابقہ

صغائر سے ہے۔ یعنی جہاد کفارات میں سے ہے، بشارات میں سے نہیں۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ بہت سے اعمال خیر پر مغفرت کی بشارت ہے اور اس کا مطلب آج تک کسی عالم کے ذہن میں یہ نہیں آیا کہ بس اس عمل خیر کے بعد جنتی ہونا لازمی ہے اور اب ظلم کی کھلی چھٹی ہے۔ یعنی یزید بھی غزوۂ روم کے بعد فاسق بن گئے تھے۔

جواب: بعض علما نے اس اشکال کے دو جوابات دئے ہیں:

پہلا جواب: اگر امیر یزید کی زیر امارت جہاد میں اس جہاد کا امیر بعد میں فاسق وفاجر بنتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خواب سے اٹھنے اور ہنسنے کے بعد رو بھی لیتے، جیسے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کی خبر سنائی تو روئیں اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اہل جنت کی عورتوں کی سردار ہونے کی خبر سنائی تو ہنس پڑیں۔(صحیح البخاري، رقم: ٣٦٢٣)؛ لیکن اس حدیث میں صرف ضحک پر اکتفا سے پتہ چلتا ہے کہ امیر لشکر میں قابل بکار بات نہیں پائی جائے گی، پس معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یزید کی امارت والے جہاد سے خوش ہیں؛ لیکن افسوس کہ ہمارے دوست واحباب ناخوش ہیں۔

دوسرا جواب: یہ خواب بشارات کے قبیل سے ہے، جب کسی جہاد میں شرکت اور حاضری پر جنت یا مغفرت کی نوید سنائی جاتی ہے تو وہ بشارت دائمی ہوتی ہے۔ جہاد بیشک مکفرات صغائر کے قبیل سے ہے؛ لیکن کسی خاص جہاد میں شرکت پر مغفرت کی خوشخبری دائمی ہے۔ حضرت حاطب بن بلتعہ رضی اللہ عنہ نے بے احتیاطی کر کے مشرکین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی نقل وحرکت اور مکہ مکرمہ کی جانب پیش قدمی کی خبر بذریعہ خط بھیجی، وہ خط راستے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتلانے پر پکڑا گیا اور حاطب رضی اللہ عنہ کو حاضر کیا گیا۔ اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "**دعني أضرب عنق هذا المنافق**" اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**إنه قد شهِد بدرًا وما يُدرِيك لعل اللّٰهَ أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شِئتُم فقد غفرتُ لكم**". (صحیح البخاري، رقم: ٣٠٠٧) یہاں یہ نہیں فرمایا کہ بدر کی شرکت بدر سے پہلے گناہوں کے لیے کفارہ بن گئی؛ بلکہ بدر کی حاضری بشارت کاملہ بن گئی۔ یہاں بھی **مغفور لهم** کی بشارت دائمی ہونی چاہیے۔ صحابۂ کرام ایسی بشارت کو دائمی اور کامل مغفرت سمجھتے تھے، صرف سابقہ گناہوں کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے، اور "**مغفور لهم**" کے لفظ میں "**يغفر**" یا "**غفر له**" سے زیادہ قوت ہے۔ یعنی ان کی مغفرت کا فیصلہ ہو چکا ہے، تم خوش ہو یا ناخوش۔ درج ذیل روایت کو پڑھئے:

عن أبي عبد الرحمن –وكان عُثمانِيًّا– فقال لابن عطية: –وكان عَلَوِيًّا– إني لأعلم ما الذي جرأ صاحبكم أي عليًّا على الدماء، سمعتُه يقول: بعثني النبي صلى اللّٰه عليه وسلم

والزبيرَ فقال: ”ائتوا روضة كذا، وتجدون بها امرأة أعطاها حاطب كتابًا“، فأتينا الروضة فقلنا: الكتاب؟ قالت: لم يُعطِني. فقلن: لتُخرِجنّ أو لأُجَرِّدنكِ، فأخرجتْ من حُجزَتها، فأرسل إلى حاطب، فقال: لا تعجل، والله ما كفرتُ ولا ازددتُ للإسلام إلا حبًّا. وفي آخر الحديث: ”لعل الله اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم“، فهذا الذي جَرَّأَه. (صحيح البخاري، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة، رقم: ۳۰۸۱)

ابوعبدالرحمٰن عثمانی نے ابن عطیہ علوی سے کہا: میں جانتا ہوں کہ کس چیز نے حضرت علی کو قتل وقتال پر دلیر بنایا، وہ یہ ہے کہ میں نے حضرت علی سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور زبیر کو روضہ تک جانے کے لیے فرمایا، اور فرمایا کہ وہاں آپ کو ایک عورت ملے گی جس کو حاطب نے خط دیا ہے۔ ہم پہنچے، ہم نے کہا: خط دو۔ اس نے کہا: میرے پاس نہیں، مجھے نہیں دیا۔ ہم نے کہا: دے دو، ورنہ ہم تم کو برہنہ کردیں گے۔ اس نے خط ازار بند سے نکالا۔ حاطب کو بلایا گیا، اس نے کہا: جلدی نہ کرو میں نے کفر نہیں کیا، اسلام کی محبت میرے دل میں بڑھتی رہتی ہے۔ حدیث کے آخر میں ہے: ”شاید اللہ تعالی نے اہل بدر پر نظر فرمائی اور فرمایا: جو چاہو کرو“۔ پس اس بات نے حضرت علی کو جری بنادیا۔

یہاں بدر کی شرکت بشارتِ کاملہ ہے۔ اسی طرح یزید کی شرکت؛ بلکہ امارت بھی بشارت کاملہ ہے۔

دوسری روایت جس سے یزید کا مغفور اور نجات یافتہ ہونا معلوم ہوتا ہے یہ ہے:

عن جابر بن سمرة قال: انطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعي أبي، فسمعته يقول: ”لا يزال هذا الدين عزيزا مَنيعًا إلى اثني عشر خليفة“ فقال كلمةً صَمَّنِيها الناسُ، فقلتُ لأبي: ماقال؟ قال: ”كلهم من قريش“. (صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم: ۱۸۲۱. ومثله في صحيح البخاري، رقم: ۷۲۲۲)

یہ دین بارہ خلفا تک معزز اور مضبوط رہے گا، پھر ایک بات فرمائی، میں نے لوگوں کے شور کی وجہ سے نہیں سنی، میں نے والد سے پوچھا، تو انھوں نے کہا کہ سب قریش میں سے ہوں گے۔

بارہ خلفا کے بارے میں شارحین کے متعدد اقوال ہیں؛ لیکن اگر ہم ترتیب کے ساتھ خلفا لیں تو بارہ یوں بنتے ہیں:

۱-ابوبکر صدیق۔ ۲-عمر فاروق۔ ۳-عثمان غنی۔ ۴-علی المرتضی۔ ۵-حضرت حسن۔ ۶-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم۔ ۷-یزید بن معاویہ۔ ۸-مروان بن الحکم۔ ۹-عبدالملک بن مروان۔ ۱۰-ولید بن عبد الملک۔ ۱۱-سلیمان بن عبدالملک۔ ۱۲-عمر بن عبدالعزیز رحمہم اللہ۔

اس میں معاویہ بن یزید کو نہیں گنا کہ وہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور ۴۰ دن کے بعد مستعفی ہوگئے۔

اور ترمذی کی حدیث: عن سفينة مرفوعًا: ''الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم مُلْكٌ بعد ذلك''. (سنن الترمذي، رقم: ۲۲۲۶) کی سند میں حشرج بن نباتہ اور سعید بن جمہان پر بعض ناقدین نے کلام کیا ہے۔

حشرج بن نباتہ کے بارے میں میزان الاعتدال میں ہے: ''قال أبو حاتم: صالح الحديث لا يحتج به. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال مرة: ليس به بأس. وذكره ابن عدي في كامله وسرد له عدة أحاديث مناكير وغرائب. وقال البخاري: لا يتابع في حديثه- يعني وضعهم الحجارة في أساس مسجده وقال: هؤلاء الخلفاء بعدي''. (ميزان الاعتدال ۱/۵۵۱)

سعید بن جمہان کے بارے میں تہذیب الکمال میں حافظ مزی لکھتے ہیں: ''وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال ابن معين: يروي عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره، وأرجو أنه لا بأس به''. (تهذيب الكمال ۱۰/۳۷۷)

لیکن بعض حضرات حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں راویوں کی بعض ناقدین نے توثیق کی ہے؛ چنانچہ شیخ بشار عواد اور شعیب ارنووط نے ''تحریر تقریب التہذیب'' میں متعدد محدثین سے ان دونوں راویوں کی توثیق نقل کی ہے۔

اور حضرت سفینہ نے حضرت معاویہ سے بیعت کی تھی تو پھر ترمذی کی روایت میں ''كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك'' کیسے صحیح ہوگا؟ یہ روایت سعید بن جمہان کے منکرات میں سے ہے۔ شیخ البانی لکھتے ہیں: ''وزاد الترمذي: ''قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك''. قلت: وهذه الزيادة تفرد بها حشرج بن نباتة عن سعيد بن جهمان، فهي ضعيفة، لأن حشرجًا هذا فيه ضعف أورده الذهبي في الضعفاء، وقال: قال النسائي: ليس بالقوى، وقال الحافظ في التقريب: صدوق يهم. قلت: وأما أصل الحديث فثابت''. (سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ۱/۸۲۱)

اور اگر بنو امیہ غلط کار لوگ ہوں تو کیا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی نعوذ باللہ ان غلط کاروں میں شامل ہوں گے؟! وہ تو ہدایت یافتہ تھے، وہ کیسے قابلِ مذمت ہیں۔

اگر بالفرض روایت ثابت ہو تو کبھی کبھی جوش میں ایسے الفاظ منہ سے نکلتے ہیں جن کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا؛ مسلم شریف، کتاب الجہاد (رقم: ۱۷۵۷) میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے کاذب، آثم، غادر اور خائن کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ان الفاظ سے وعید مراد ہوتی ہے۔

یا پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ خلافت علی منہاج النبوۃ ۳۰ سال ہے۔

نیز حدیث "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة" کے علاوہ دوسری احادیث بھی اس باب میں وارد ہیں، جو خلافت کو ۳۰ سال تک محدود رکھنے کے خلاف ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: "كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهم الأنبياءُ، كلّما هَلك نبيٌّ خلَفه نبيٌّ، وإنّه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثُرون". (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٥٥)

اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو ان بارہ خلفا میں اس لیے شمار نہیں کیا گیا کہ ان کے دعوئے خلافت سے پہلے یزید سے عام لوگ اور صحابہ بیعت کر چکے تھے؛ "والحقيقة أن بيعة يزيد قد قبلها الكثير حتى الصحابة رضوان الله عليهم، فقد بايعه ستون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم". (الدولة الأموية ٤٦٣/١)

اور جب مدینہ منورہ میں قریش کے قائد عبداللہ بن مطیع نے یزید کی بیعت توڑی اور ابن الزبیر سے بیعت کی تو ابن عمر رضی اللہ عنہما ان کے پاس آئے اور ان کو بیعت توڑنے کی وعید سنائی۔ صحیح مسلم میں ہے: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". (صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم: ١٨٥١)

تکملہ فتح الملہم میں ہے: "واعتزل الناس علي بن الحسين زين العابدين، وكذلك عبد الله بن عمر أنكر على أهل المدينة في مبايعتهم لابن مطيع وابن حنظلة على الموت، وكذلك لم يخلع يزيد أحد من بني عبد المطلب، وقد سئل محمد بن الحنفية في ذلك فامتنع أشد الامتناع وناظرهم وجادلهم في يزيد، وردَّ عليهم ما اتهموا يزيد به من شرب الخمر وتركه بعض الصلوات". (تكلمة فتح الملهم ٣٥٠/٣)

درج ذیل وجوہات کی بنا پر یزید فاسق و فاجر اور لعنتی نہیں ہے:

۱- عام مورخین کے ہاں مغفور لہم لشکر کے امیر یزید تھے۔

۲- ان کی قیادت میں غزوہ روم میں جلیل القدر صحابہ: ابوایوب انصاری، ابن عمر، حسنین کریمین شریک تھے۔ یہ حدیث بخاری میں (۱۵۸/۱، ۳۱۰، ۵۳۰)، (۱۰۵۳/۲، ط: ہند) پر مذکور ہے۔

۳- سنہ ہجری ۵۱، ۵۲، اور ۵۳ میں یزید امیر الحج تھے اور غالباً حسین رضی اللہ عنہ بھی قافلہ حج میں شامل تھے۔ البدایہ والنہایہ میں ہے: ”عن زُرارةَ بن أوفى قال: القرنُ عشرون ومئة سنةٍ، فبُعِثَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في قرن، وكان آخِره موتُ يزيد بن معاوية. قال أبو بكر بن عياش: حجَّ بالناس يزيدُ بن معاوية في سنة إحدى وخمسين، وثنتين وخمسين، وثلاث وخمسين“. (البداية والنهاية ۸/۲۲۹، ترجمة يزيد بن معاوية)

۴- میزبانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ حسب وصیت یزید نے پڑھایا۔

۵- بے شمار صحابہ وتابعین نے ان سے بیعت، یا ان کی اطاعت کی تھی؛ حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ”فبايع له الناس في سائر الأقاليم“. (البداية والنهاية ۸/۷۹) جن میں حضرت جابر بن عبداللہ (م:۷۸ھ)، جابر بن سمرہ (م:۷۴ھ)، عبد اللہ بن عمر (م:۷۳ھ)، عبداللہ بن عمرو بن العاص (م:۶۵ھ)، عبد اللہ بن عباس (م:۶۸ھ)، ابوامامہ باہلی (م:۸۱ھ)، براء بن عازب (م:۷۱ھ)، انس بن مالک (م:۹۳ھ)، ابوسعید خدری (م:۷۴ھ)، سلمہ بن اکوع (م:۷۴ھ)، معقل بن یسار (م:۶۵ھ)، معقل بن سنان (م:۶۳ھ)، نوفل بن معاویہ (م:۶۰ھ)، عوف بن مالک (م:۷۳ھ)، عبداللہ بن بسر المازنی (م:۸۸ھ)، جابر بن عتیک انصاری (م:۶۱ھ)، عبد اللہ بن سعد بن خیثمہ انصاری (م: بعد ۷۱ھ)، بریدہ بن الحصیب اسلمی (م:۶۳ھ)، مسور بن مخرمہ (م:۶۴ھ)، مالک بن حویرث (م:۷۴ھ)، عبد المطلب بن ربیعہ (م:۶۲ھ)، عمر بن ابی سلمہ (۸۳ھ)، ابو واقد لیثی (م:۸۵ھ)، رافع بن خدیج (م:۷۴ھ)، عبداللہ بن ابی اوفی (م:۸۷ھ)، زید بن ارقم (م:۶۸ھ)، عدی بن حاتم (م:۶۸ھ)، ولید بن عقبہ (م:۶۱ھ)، نعمان بن بشیر (م:۶۵ھ)، وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

ابن کثیر فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد یزید کی بیعت سے انکار کرنے والے صرف دو صحابہ تھے، ایک حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرت حسین رضی اللہ عنہ۔ (البداية والنهاية ۸/۱۵۱) لیکن ہم باحوالہ لکھ چکے ہیں کہ حضرت حسین نے صراحتاً انکار نہیں کیا؛ بلکہ مجمع میں بیعت کرنے کے لیے فرمایا۔

دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: ”وقد أجمعت الأمة على بيعة يزيد، أو بمعنى آخر جددت له البيعة بعد وفاة أبيه ولم يبايع الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير...، وأما بقية الصحابة فقد بايعوا يزيد“. (الدولة الأموية ۱/۴۵۴)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”فاتَّسَقت البيعة ليزيد في سائر البلاد، ووفدت الوُفودُ من سائر الأقاليم إلى يزيد“. (البداية والنهاية ۸/۸۰)

۶- عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب نے اپنی لڑکی ام محمد کا نکاح یزید سے کیا تھا۔ (جمهرة الأنساب، ص ٦٩) نیز ام مسکین بنت عاصم بن عمر بن الخطاب بھی یزید کے نکاح میں تھیں۔ (المعارف لابن قتيبة، ص ١٨٨. ميزان الاعتدال ٤١٣/٤) اور حضرت عثمان کے ماموں زاد بھائی عبداللہ بن عامر بن کریز کی صاحبزادی بھی یزید کی زوجہ تھیں۔ ان کا نام ام کلثوم بنت عبداللہ بن عامر تھا۔ (تاريخ الطبري ٥٠٠/٥ . البداية والنهاية ٢٣٧/٨)

۷- واقعہ کربلا کے بعد عبداللہ بن جعفر یزید کے دربار میں آئے اور دو لاکھ وظیفہ وصول فرمایا اور یزید سے یہ کہا: میرے والدین آپ پر قربان ہوں۔ (أنساب الأشراف ٣/٤)

۸- ایک شخص نے محمد باقر رحمہ اللہ سے واقعہ حرہ کے بارے میں دریافت کیا کہ آپ کے خاندان کا کوئی فرد یزید سے لڑا تھا؟ انھوں نے کہا: خاندان عبدالمطلب اور خاندان ابوطالب کا کوئی فرد لڑنے کے لیے نہیں نکلا تھا، سب گھروں میں بیٹھے رہے اور جب یزید کے لشکر کے امیر مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے تو حضرت زین العابدین ان کے پاس آئے، مسلم نے ان کا اکرام کیا اور کہا کہ یزید نے مجھے آپ سے حسن سلوک کا حکم دیا ہے۔ زین العابدین نے صلّى الله على أمير المؤمنين يزيد کہا۔ (طبقات ابن سعد ۲۱۵/۹)

۹- ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں، مولانا سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی (۶۰۴/۳) میں اور شارحین حدیث نے ان بارہ خلفا میں جن کے زمانے میں اسلام کو عزت ملی یزید بن معاویہ کو شمار کیا ہے۔ یعنی خلفائے راشدین، حضرت معاویہ، یزید، عبدالملک بن مروان، ان کے چار لڑکے اور عمر بن عبدالعزیز۔ اس کی تفصیل تکملہ فتح الملہم (۲۸۴/۳) پر ملاحظہ کیجیے۔

۱۰- حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں یزید بن معاویہ سے مروی احادیث کو ذکر کیا ہے، جن میں "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" بھی ہے۔ یہ حدیث انھوں نے اپنے عظیم والد حضرت معاویہ ﷜ سے روایت کی۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "وحديثا آخر في الوضوء". ان سے روایت کرنے والے ان کے بیٹے خالد اور عبدالملک بن مروان ہیں۔ ابن کثیر لکھتے ہیں: "وقد ذكره أبو زرعة الدمشقي في الطبقة التي تلي الصحابة وهي العليا. وقال: له أحاديث". (٢٢٧/٨)

۱۱- انساب الاشراف للبلاذری (۲۹۰/۵، ط: دار الفکر، بیروت) میں ہے: المدائني عن عبد الرحمن بن معاوية قال: قال عامر بن مسعود الجمحي: "إنا لبمكة إذ مر بنا بريد ينعى معاوية، فنهضنا إلى ابن عباس وهو بمكة وعنده جماعة، قد وضعت المائدة ولم يؤت بالطعام، فقلنا له: يا ابن عباس جاء البريد بموت معاوية. فوجم طويلا ثم قال: اللّهم أوسع لمعاوية، أما والله ما كان مثل من قبله ولا يأتي بعده مثله، وإن ابنه يزيد لمن صالحي أهله

فالزموا مجالسكم وأعطوا طاعتكم وبيعتكم، هات طعامك يا غلام، قال: فبينا نحن كذلك إذ جاء رسول خالد بن العاص وهو على مكة يدعوه للبيعة، فقال: قل له اقض حاجتك فيما بينك وبين من حضرك فإذا أمسينا جئتك، فرجع الرسول فقال: لا بد من حضورك فمضى فبايع". (أنساب الأشراف للبلاذري، ۵/ ۲۹۰، أمر يزيد بن معاوية).

عامر بن مسعود کہتے ہیں: ہم مکہ مکرمہ میں تھے کہ ڈاکیہ نے حضرت معاویہ کی وفات کی خبر سنائی، ہم اٹھ کر ابن عباس کے پاس گئے اور وہ مکہ میں تھے، ان کے پاس ایک جماعت تھی، دسترخوان لگایا گیا تھا اور کھانا نہیں رکھا گیا تھا، ہم نے کہا: ابوالعباس! حضرت معاویہ کی وفات کی خبر آئی، تو غم کی وجہ سے کافی دیر خاموش رہے پھر فرمایا: اے اللہ! حضرت معاویہ کے لیے آخرت میں فراخی پیدا فرما۔ واللہ وہ پہلے حضرات کی طرح نہیں تھے اور ان کے بعد ان جیسا نہیں آئے گا اور ان کا بیٹا یزید ان کے خاندان کے متقی آدمی ہیں، تم اپنی جگہ جمے رہو اور یزید کی اطاعت اور ان سے بیعت کرو۔ پھر فرمایا: لڑکے کھانا لاؤ۔ ہم اسی مجلس میں تھے کہ خالد بن العاص امیر مکہ کا قاصد آیا اور ابن عباس کو بیعت کے لیے بلایا، ابن عباس نے فرمایا: تم حاضرین سے بیعت لو، ہم شام کو آجائیں گے۔ پھر قاصد واپس آیا کہ حضرت آپ کی حاضری ضروری ہے۔ ابن عباس تشریف لے گئے اور بیعت فرمائی۔

اس میں یزید کو صالح اور متقی کہا گیا ہے اور یہ ابن عباس جیسی شخصیت کی گواہی ہے۔ اور یہ کہنا کہ یزید آخر میں فاسق بن گئے۔ یہ تاریخی روایات کا اڑایا ہوا غبار، یا ہوائی فائرنگ ہے ؂

کون کہتا ہے ہم تم میں جدائی ہوگی ❁ یہ ہوائیں کسی دشمن نے اڑائی ہوں گی

۱۲- ابن کثیر رحمہ اللہ نے "ملِك يوم الدين" کی قراءت میں یزید کو بطور حجت ذکر کیا ہے: "**عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وابنه يزيد بن معاوية كانوا يقرأون ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾**". (تفسير ابن كثير ۱/ ۲۷)

۱۳- الترغیب والترہیب میں ترہیب من الغلول کی آخری سے پہلی حدیث یزید بن معاویہ سے مرسلا مروی ہے: **عن يزيد بن معاوية أنه كتب إلى أهل البصرة: السلام عليكم فإنّ رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم زِمامًا من شعر من مغنم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سألتني زمامًا من نار، لم يكن لك أن تسألنيه، ولم يكن لي أن أعطيه"**. علامہ منذری فرماتے ہیں: "**رواه أبو داود في المراسيل أيضًا**". لیکن مراسیل میں یہ حدیث نہیں، ممکن ہے بعض نسخوں میں ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ عداوتِ یزید کی مسموم فضا میں حدیث گم ہو چکی ہو؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "**ثم وجدت له (أي: يزيد بن معاوية) رواية في مراسيل أبي داود، وقد نبهت عليها في الاستدراك على**

الأطراف". (تهذيب التهذيب ١١/٣٦٠)

یزید بن معاویہ نے اہل بصرہ کو خط لکھا: السلام علیکم، ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مال غنیمت میں سے بالوں کی ایک مہار مانگی، آپ نے فرمایا: آپ نے آگ کی مہار مانگ لی، آپ کو سوال کا حق نہیں اور مجھے دینے کا حق نہیں۔

۱۴- عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اہل وعیال کو جمع کر کے یزید کی بیعت توڑنے سے ڈرایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔ (صحيح البخاري، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج، رقم: ٧١١١)

۱۵-عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن حنظلہ اور ان کے ساتھیوں سے فرمایا: یزید کی بیعت کو مت توڑو۔ جب انھوں نے بیٹھنے کے لیے کہا اور ان کے لیے تکیہ لگایا تو آپ نے بیٹھنے سے انکار کیا۔ اس لیے یزید فاسق نہیں۔ (صحيح مسلم، باب وجوب الملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم: ١٨٥١).

۱۶- چند صحابہ کو چھوڑ کر باقی صحابہ نے یزید سے بیعت کی اور ان کی خلافت کو تسلیم کیا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۱۷-جن صحابہ نے ابتدا میں یزید سے بیعت نہیں کی تھی انھوں نے اس کا سبب باپ کا بیٹے کو جانشین مقرر کرنا بتلایا، یزید کا فسق وفجور نہیں بتلایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۱۸-یزید تابعی ہیں اور تابعین میں اصل اتباعِ سنت ہے۔ بخاری کی حدیث ہے کہ جہاد میں فتح مشکل ہوگی تو ایک تابعی کی برکت سے فتح حاصل ہوجائے گی۔ (صحيح البخاري، رقم: ٣٥٩٤)؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۱۹- جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید سے پوچھا کہ تم خلافت میں کس کی راہ پر چلو گے؟ تو انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مشعلِ راہ بتایا؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۰-ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یزید کو ان کی فیملی میں صالح ومتقی بتلایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۱-جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر شیعوں کی غداری واضح ہوگئی تو یزید کی بیعت کی نیت سے شام کی راہ لی؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۲-عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور اہل مدینہ کے خلاف جو قتال ہوا اس میں ہر ایک فریق اپنے کو برحق اور مخالفین کو خطا پر سمجھتا تھا اور مجتہد اپنے اجتہاد کی وجہ سے فاسق نہیں ہوتا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۲-یزید کی خلافت کے زمانے میں کافروں سے جہاد جاری رہا اور فتوحات ہوئیں؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۳-تابعین کو جہنم کی آگ نہ چھونے کی خوشخبری دی گئی ہے اور یزید تو امیر المؤمنین تھے؛ اس لیے وہ فاسق

نہیں تھے۔

۲۴-شہادت حسین رضی اللہ عنہ کے بعد قافلہ حسینی یزید کا مہمان رہا اور انھوں نے یزید پر قتل حسین کا الزام نہیں لگایا ؛اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۵-حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور محمد بن حنفیہ نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دباؤ ڈالنے کے باوجود یزید کی بیعت کو نہیں توڑا اور طائف میں رہائش اختیار کی؛اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۶-ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ امام پر خروج مت کیجئے؛لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے آپ کو خلافت کا زیادہ اہل سمجھتے تھے؛اس لیے راہی کوفہ بن گئے، یا یزید کی مخالفت کرنے والوں کو یزید کے تابع فرمان بنانے کی نیت سے جا رہے تھے؛اس لیے حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کو امیر المومنین کہا تھا؛اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۷-عمرہ بنت عبدالرحمٰن نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو نصیحت لکھی کہ آپ یزید کی اطاعت کریں اور جماعت کے ساتھ رہیں۔البدایہ والنہایہ میں ہے:"**وكتبت إليه عمرة بنت عبد الرحمن تعظم عليه ما يريد أن يصنع، وتأمره بالطاعة ولزوم الجماعة**". (البداية والنهاية ۱٦۳/۸) عمرہ کے نزدیک یزید عادل تھے۔

۲۸-محمد بن حنفیہ نے یزید کے فسق و فجور کی سختی سے تردید کی اور یزید کو متبع سنت فرمایا۔تاریخ الاسلام للذہبی میں یہ صحیح سند سے مروی ہے۔"**قال الإمام أحمد حدثني شعيب بن الحرب المدائني عن صخر عن نافع**". (تاريخ الإسلام ۲۷٤/٥)

۲۹-بعض اکابر نے تاریخی روایات پر اعتماد کرکے یزید کو فاسق کہا۔یہ تاریخی ابو مخنفی روایات قابل اعتماد نہیں؛اس لیے یزید فاسق نہیں۔

۳۰-واقعہ حرہ میں اہل بیت نبوت، ابن عمر، آل ابی طالب، بنو عبدالمطلب، بنو امیہ اور بنو عبدالاشہل سب یزید کی بیعت پر قائم تھے؛اس لیے کہ یزید کا فسق ان کے نزدیک ثابت نہیں تھا۔"**وقد كان عبد الله بن عمر بن الخطاب وجماعات أهل بيت النبوة ممن لم ينقض العهد، ولا بايع أحدًا بعد بيعته ليزيد**. (البداية والنهاية ۲٥٥/۸) "**لم يخرج أحد من آل أبي طالب ولا من بني عبد المطلب أيام الحرة**". (البداية والنهاية ۲٥٦/۸)

۳۱-اکثر صحابہ و تابعین یزید کی بیعت پر قائم تھے؛اس لیے کہ یزید عادل تھا۔اور یہ کہنا کہ صحابہ و تابعین نے فتنہ سے بچنے کی خاطر ان کی بیعت تسلیم کر لی تھی، یہ ان کی مقدس ہستیوں پر تقیہ اور نفاق کی تہمت لگانا ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت پر اخلاص کے ساتھ جمے ہوئے تھے، وہ حکام کے سامنے ان کے موافق بات کہنے کو اور

باہر دوسری بات کہنے کو منافقت سمجھتے تھے؛ صحیح بخاری میں ہے: ''قال أناس لابن عمر إنا ندخل على سلطاننا فنقول لهم خلاف ما نتكلم إذا خرجنا من عندهم، قال: كنا نعدها نفاقًا''. (صحيح البخاري، رقم: ۷۱۷۸، باب ما يكره من ثناء السلطان وإذا خرج قال غير ذلك).

۳۲- اگر یزید فاسق تھا تو فاسق کو خلیفہ بنانا جائز نہیں۔ ازالۃ الخفاء (مترجم ۲۳/۱) میں ہے کہ خلیفہ کے لیے عادل ہونا شرط ہے۔ بلکہ فاسق کی خلافت منعقد ہی نہیں۔ ابوبکر جصاص نے ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ﴾ کے ذیل میں لکھا ہے: ''فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق، وأنه لا يكون خليفة''. (أحكام القرآن ۷۰/۱) یہی بات امام رازی نے تفسیر کبیر (۴۲/۴) میں اور نووی نے شرح مسلم میں لکھی۔ ہاں بعد میں فاسق بن جائے تو اختلاف ہے۔ (شرح النووي على مسلم ۲۲۹/۱۲، ط: دار إحياء التراث، بيروت)

۳۳- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کی ولیعہدی کا فیصلہ دولت اسلامیہ کے ارباب حل وعقد سے مشورہ کے بعد کیا تھا۔ اس کے لیے انھوں نے مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کا سفر کیا تھا۔ اس وقت کسی نے فسق یزید کا مسئلہ پیش نہیں کیا تھا۔

۳۴- علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''أما ترك سبّه ولعنته فبناء على أنه لم يثبت فسقه الذي يقتضي لعنه، أو بناء على أن الفاسق المعين لا يلعن بخصوصه إما تحريمًا، وإما تنزيهًا''. (مجموع الفتاوى ۴۸۴/۸)

۳۵- عبداللہ بن حنظلہ نے یزید پر فسق وفجور کی تہمت لگائی، اس کے مقابلے میں محمد بن حنفیہ نے یزید کے تقوی وطہارت کا مشاہدہ کیا تھا۔ ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ''؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔ علاوہ ازیں اکثر صحابہ یزید کے حامی تھے۔

۳۶- عبداللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ صحابی صغیر تھے ان کے مقابلے میں عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابوسعید خدری وغیرہ رضی اللہ عنہم اور تابعی جلیل محمد بن حنفیہ کے اقوال کا تقاضا یہ ہے کہ یزید کو فاسق نہ کہا جائے۔

۳۷- یزیدی فوج کو قتل حسین کا ذمہ دار سنہ ۶۶ھ میں سب سے پہلے مختار ثقفی نے ٹھہرایا۔ اہل بیت اور صحابہ کرام نے نہیں ٹھہرایا۔ مختار ثقفی دین دشمن اور دنیا پرست آدمی تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یزید واقعہ کربلا کے ذمہ دار نہیں اور نہ فاسق ہیں۔

۳۸- یزید کے بارے میں ایک جگہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے فاسق لکھا ہے؛ لیکن دوسری جگہ لکھتے ہیں: یزید کے بارے میں علما قدیماً وحدیثاً مختلف رہے ہیں، بعض نے ان کو مغفور کہا اور بعض نے ملعون کہا۔

(امدادالفتاوی ۵/۴۲۵) اس لیے حضرت تھانویؒ کے نزدیک یزید قطعی فاسق نہیں تھے۔

۳۹- خیر الفتاوی میں مرقوم ہے: یزید کے لیے ظالم، جابر، فاسق، ملعون کی صفات محل نظر ہیں۔ (خیر الفتاوی ۱/۴۸۵) خیر المدارس کے مفتیوں کے نزدیک بھی یزید قطعی فاسق نہیں تھے۔ یہ فتوی فقیہ النفس حضرت مفتی عبد الستار رحمہ اللہ کا لکھا ہوا ہے۔ تاریخ ۱۴-۷-۱۳۹۹ھ۔

۴۰- حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے ''لامع الدراری'' میں فرمایا: **''قال الشيخ القطب الكنكوهي في فتاواه الهندية أن مدار ذلك على الثبوت، فمن صح عنده صدور هذه القبايح عن يزيد أباح اللعن عليه، ومن لم يثبت عنده لم يبح، كلا الأمرين صحيح موافق للأصول''.** (۳٤٦/۷، طبع جديد) یعنی جن کے نزدیک یہ منکرات یزید سے ثابت ہیں ان کے نزدیک لعنت مباح ہے اور جن کے نزدیک ثابت نہیں وہ لعنت جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ اور دونوں باتیں اصول کے موافق اور صحیح ہیں۔ یعنی ان برائیوں کی نسبت حضرت گنگوہی کے نزدیک مشکوک ہے؛ اس لیے ان کے نزدیک یزید قطعی فاسق نہیں۔

یہ اکثر نقاط مولانا عبد الغفور صاحب نیول کالونی اسلام آباد کے اس مضمون سے لیے گئے ہیں جو انھوں نے مولانا امین اکاڑوی کے مضمون کے رد میں ۱۵/اکتوبر ۱۹۹۵ء کو لکھا ہے۔ ہم نے اصل مراجع کی طرف مراجعت کی ہے۔ مولانا اکاڑوی کا مضمون مولانا امین اورکزئی شہید کے رد میں تھا۔ اور مولانا عبد الغفور کا مضمون مولانا اوکاڑوی کے رد میں ہے۔

۴۱- شیعوں کی تحریر کے مطابق زین العابدین علی بن حسین نے یزید سے بالمشافہ فرمایا: **''فقال له علي بن الحسين قد أقررت لك بما سألت أنا عبد مكره لك فإن شئت فامسك وإن شئت فبع''.** (الكافي للكليني ٤٨٩/٨. شرح أصول الكافي للمازندراني ١٣٨/٩. وسائل الشيعة للعاملي ٤٨١/١١) زین العابدین نے یزید سے کہا: میں آپ کا دست بستہ غلام ہوں، آپ چاہیں تو مجھے اپنے پاس روک لیں اور چاہیں تو مجھے بیچ دیں۔ کیا زین العابدین نے فاسق کو اتنی عزت بخشی؟! معلوم ہوا کہ یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۲- عرب وعجم کی متفقہ شخصیت علمائے دیوبند کے سرخیل مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے حافظ ابن حجر سے نقل کیا کہ وہ بارہ ممدوح خلفا جن کے زمانہ میں دین غالب اور معزز رہے گا ان میں یزید شامل ہے۔ (تبصرہ بر شہید کربلا ویزید ص ۲۱) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۳- علامہ حبیب الرحمٰن اعظمی لکھتے ہیں: یزید کافر ومرتد نہیں تھا؛ بلکہ اس کے فسق کا بھی کوئی لائق اعتماد ثبوت نہیں ہے۔ علمائے اعلام نے اس کے مسلمان ہونے کی تصریح کی ہے اور کسی مسلمان کو بلا ثبوت ودلیل فاسق کہنا جائز نہیں ہے۔ کوئی شہرت جو عینی شاہدوں کی شہادت پر مبنی نہ ہو لائق اعتماد اور حجت نہیں ہے۔ (تبصرہ بر شہید

کربلا و یزید،ص۱۰۹)اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۴-مولانا اعظمی مزید لکھتے ہیں کہ عقیدہ فسق یزید کا تعلق سنیت سے نہیں ہے نہ اثباتاً نہ نفیاً؛ بلکہ اس کی حیثیت محض ایک علمی تحقیق کی ہے۔اگر کسی عالم کے نزدیک شرعی قواعد کے ماتحت اس کا فسق ثابت ہوا اور وہ اس کو فاسق مانتا ہو تو وہ بھی سنی ہے،اور کسی عالم کے نزدیک ان قواعد کی رو سے اس کا فسق ثابت نہ ہوتا ہو،اس لیے وہ اس کو فاسق نہ مانتا ہو تو وہ بھی سنی ہے۔(تبصرہ بر شہید کربلا و یزید،ص۱۰۹)؛اس لیے ہمارے خیال میں یزید فاسق نہ تھے۔

۴۵-امام غزالی نے یزید کے بارے میں لکھا ہے: "**ولا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق**". (إحياء علوم الدين ۵۸۸/۵) اور ابن خلکان نے امام غزالی سے نقل کیا: "**فإن إساءة الظن بالمسلم أيضًا حرام**". (وفيات الأعيان ۲۸۸/۳) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۶-یزید کی طرف شرب خمر،مرغوں کو لڑانے،گانا بجانا،بندروں کو نچانا منسوب کیا گیا ہے۔یہ روایت جھوٹی ہے،اس کی سند میں الہیثم بن عدی کذاب ہے اور ہشام بن محمد اور محمد بن سائب کلبی اور ابو مخنف کذاب ورافضی ہیں؛اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۴۷-لیث بن سعد نے ان کو امیر المؤمنین کہا۔اور ابن عربی نے "العواصم من القواصم" میں اور محبّ الدین خطیب نے "العواصم" کی تعلیقات میں ان کے فسق سے انکار کیا ہے۔

۴۸-ابن کثیر نے ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ کے ذیل میں ان کی قراءت کو نقل کیا۔وہ امام القراءات تھے، فاسق نہیں تھے۔

ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ لوگوں نے حضرت معاویہ،عمرو بن العاص،بنو امیہ،یزید،ولید اور مروان بن الحکم کی مذمت میں موضوعی حدیثیں بنائی ہیں۔(الأسرار المرفوعة، ص۴۷۷)

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ(۲۳۱/۸) میں لکھا ہے کہ ابن عساکر نے یزید بن معاویہ کی مذمت میں احادیث ذکر کی ہیں جو سب کے سب موضوعی ہیں۔

(۴۹)حافظ عبد الغنی مقدسی نے ان کی خلافت کو صحیح اور درست لکھا۔(ذيل طبقات الحنابلة ۵۵/۳)

(۵۰)عمر بن عبد العزیز نے ان کو مرحوم کہا۔امام غزالی نے بھی رحمتوں کا مورد قرار دیا اور لیث بن سعد نے ان کو امیر المومنین فرمایا۔(لسان الميزان ۲۹۴/۶. وفيات الأعيان ۲۸۹/۳. تاريخ خليفة بن خياط، ص۲۵۳)

یزید کے دور خلافت میں ہونے والی بعض فتوحات:

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ یزید کے دور میں فتوحات نہیں ہوئیں۔

جواب: یہ درست نہیں؛ بلکہ مغرب کا علاقہ تاہرت اور بحر مغرب کا ساحلی علاقہ طنجہ انہی کے عہد حکومت

میں فتح ہوا۔(التاريخ الإسلامي الوجيز، ص ۱۲۰)

اسی طرح ۶۱ھ میں بخارا اور خوارزم ان کے عہد حکومت میں مسلم بن یزید کے ہاتھوں فتح ہوئے۔ ۶۲ھ میں عقبہ بن نافع نے مغرب اقصی کو فتح کیا۔اور استنبول کی فصیل تک یزید بن معاویہ ہوا میں نہیں پہنچے؛ بلکہ ترکستان کے پورے علاقے کو زیرنگیں کرکے ہی پہنچے؛ اس لیے جو لوگ خلافت عثمانیہ کو ظل خداوندی سمجھتے ہیں ان کو سوچنا چاہیے کہ اس کے لیے راستہ یزید بن معاویہ نے ہموار کیا۔

خلیفہ ابن خیاط نے لکھا ہے کہ ۶۱ھ میں یزید کے زمانے میں ارض الروم کا جہاد ہوا۔ ۶۲ھ میں خوارزم اور سمرقند صلحاً فتح ہوئے، نیز قساریۃ کا اور سوریہ کا جہاد ہوا۔ ۶۴ھ میں روم کے جہاد کے لیے یزید بن اسد کو بھیجا۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط واقعات ۶۰ تا ۶۴ ہجری) نیز دیگر فتوحات اور غزوات کا ذکر بھی ملتا ہے۔

حضرت مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شیعوں کو ایران میں ہی رہ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سب وشتم کا نشانہ بنانا ٹھیک نہیں؛ اس لیے کہ ایران کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتح کیا، شیعوں کو ان مقامات میں جانا چاہیے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فتح کئے ہیں؛ کیونکہ وہ حضرت علی ہی کو ماننے کے مدعی ہیں۔اسی طرح استنبول کی فصیل تک پہنچنے پر یزیدی لشکر کا شکریہ ادا کرنا چاہیے۔

یزید کے بارے میں اقوال:

(۱) لم يعص ولم يقتل ولم يأمر بقتال حسين رضي الله عنه، وما نُسِب إليه فليس بصحيح.

(۲) صار كافرًا بسبب أمر قتل الحسين رضي الله عنه.

(۳) كان مسلمًا عاصيًا يُلعَن عليه لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ﴾. (النساء:۹۳) **وقيل: كان مسلمًا عاصيًا لا يُلعَن عليه.** علامہ تفتازانی لعنت کے قائل ہیں، اور ابن جوزی بھی اسی کے قائل ہیں؛ چنانچہ ابن جوزی نے ایک مرتبہ بغداد میں منبر پر کھڑے ہوکر یزید پر لعنت کی، جس کی وجہ سے ابو العز عبد المغیث بن زہیر بغدادی نے ''فضائل یزید'' نامی کتاب لکھی، اور ابن جوزی نے ان کے رد میں ''**الرَّد على المتعصِّب العنيد المانِع من ذمِّ يزيد**'' نامی رسالہ لکھا ہے۔(مقدمة تحقيق ''الرد على المتعصب العنيد المانع من ذمِّ يزيد''، ص ۱۱-۱۲)

اول الذکر قول صحیح ہے۔آخر الذکر دونوں اقوال صحیح نہیں۔

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: ''**والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وإن كان في تفاصيله أحاد فنحن لا نتوقف**

في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه". (شرح العقائد النسفية، ص۲۳۹، ط: ایج ایم سعید، باکستان)

لیکن محققین علما نے علامہ کے اس موقف سے اتفاق نہیں فرمایا۔ مولانا محمد امین اورکزئی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ تفتازانی کے لعن یزید کو ان کے ممدوح رافضی حاکم تیمورلنگ کی محبت اور خوش رکھنے کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ یہ بات انھوں نے محمد انور صاحب کے ایک خط کے جواب میں لکھی ہے۔

دکتور عدنان درویش شرح العقائد النسفیہ کی تعلیق میں لکھتے ہیں: " إن السيد رحمه الله تعالى قد غالى في هذه المسألة (أي: لعن يزيد) ولم أدر من أين ثبت لديه أن يزيد قد رضي أو استبشر بقتل الحسين رضي الله عنه، أو أنه أهان أهل البيت، وكيف صرح بلعنه ولم يرد شيء من ذلك بطريق صحيح عنه، وإنما تناقله بعض المؤرخين بدون الاعتماد على إسناد صحيح أو ضعيف كما قال الشيخ أبو اليسر عابدين رحمه الله في كتابه أغاليط المؤرخين. بل وكيف يلعن وقد شهد له بحسن الحال بعض الأحاديث الصحيحة. كيف يلعن ولم يلعنه أحد من السلف سوى الذين أكثروا القول في التحريض على لعنه وبالغوا في أمره، كالرافضة والخوارج وبعض المعتزلة، بأن قالوا رضاه بقتل الحسين كفر". (تعليق شرح العقائد النسفية، ص۲٤۸)

شرح عقائد کے محشی مولانا محمد حسن سنبھلی لکھتے ہیں: "أورد عليه عليٌّ القاري بوجوه ثلاثة، الأول: أنه لم يثبت بخبر الواحد أصلا فضلاً عن التواتر. والثاني: أنه لو سلم فقتل غير الأنبياء حتى الشيخين ليس بكفر إلا بالاستحلال، ولا يطلع عليه إلا عالم الغيب، وإنما كان قتله نظير قتل عمار بن ياسر. والثالث: أنه لو سلم أنه كفر فلا يجوز اللعن على معين ولو كافرا لجواز حسن خاتمته وموته على الإسلام وتوفيق التوبة إلا إذا ثبت الموت على الكفر بالنص كأبي لهب وفرعون". (حاشية شرح العقائد النسفية، ص۲۳۹، ط: ایج ایم سعید، باکستان)

ملا علی قاری رحمہ اللہ علامہ تفتازانی کی مذکورہ عبارت ضوء المعالی میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ورُدَّ بأنه لم يثبت بطريق الآحاد، فكيف يدعي التواتر في مقام المراد؟! مع أنه نقل في "التمهيد" عن بعضهم: أن يزيد لم يأمر بقتل الحسين، وإنما أمرهم بطلب البيعة، أو بأخذه وحمله إليه، فهم قتلوه من غير حكمه، على أن الأمر بقتل الحسين، بل قتله ليس موجبًا للّعنة على مقتضى مذهب أهل السنة، من أن صاحب الكبيرة لا يكفر، فلا يجوز عندهم لعن الظالم الفاسق، كما نقله ابن جماعة، يعني بعينه". (ضوء المعالي، ص۱۳٤)

لعنت کی اقسام:

کسی پر لعنت بھیجنے کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **اللّعنة على شخص معين مات على الكفر.** یعنی کسی ایسے شخص پر لعنت جس کی کفر پر موت یقینی ہو، یہ جائز ہے، جیسے ابو جہل، ابولہب، فرعون وغیرہ۔

(۲) **اللّعنة على النوع. أي: الوصف القبيح.** یہ وارد ہے اور کرنا چاہئے، جیسے: ﴿لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ﴾. (البقرة:۸۹). ﴿لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ﴾. (الأعراف:٤٤) ﴿لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكٰذِبِيْنَ﴾. (آل عمران:٦١) وغیرہ۔

(۳) لعنت شخص معین پر جو بظاہر مسلمان ہو، یا جس کا کفر پر مرنا یقینی نہ ہو۔

جن روایات میں لعنت سے ممانعت وارد ہوئی ہے اُن سے یہی تیسری قسم مراد ہے۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: **" واتفق العلماء على تحريم اللعن؛ فإنه في اللغة الإبعاد والطرد، وفي الشرع الإبعاد من رحمة اللّٰه، فلا يجوز أن يبعد من رحمة اللّٰه من لا يعرف حاله وخاتمة أمره معرفةً قطعيةً، فلهذا قالوا: لا يجوز لعن أحد بعينه مسلمًا كان أو كافرًا أو دابةً إلا مَن علمنا بالنص الشرعي كلعن الواصلة... والظالمين والفاسقين والكافرين... مما جاء ت النصوص الشرعية بإطلاقه على الأوصاف لا على الأعيان. واللّٰه أعلم".** (شرح النووي على مسلم ٦٠/١. وانظر: إحياء علوم الدين، كتاب آفات اللسان ٤٤٥/٥-٤٤٧)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بعض مشرکین قریش پر لعنت فرمائی، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾. (صحيح البخاري، باب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[آل عمران١٢٨]، رقم:٤٥٥٩)

حدیث میں ہے: **"ليس المؤمن بالطَّعَّان، ولا اللّعّان، ولا الفاحِش، ولا البذيءِ".** (سنن الترمذي، باب ما جاء في اللعنة، رقم:١٩٧٧).

دوسری حدیث میں ہے: **"إن اللّعّانِين لا يكونون شُهداءَ، ولا شُفعاءَ يومَ القيامة".** (صحيح مسلم، باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم:٢٥٩٨)

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **"لا تسبوا الأموات؛ فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا".** (صحيح البخاري، باب ما ينهى من سب الأموات، رقم:١٣٢٩)

ایک شخص کے بارے میں بار بار شراب پینے اور بار بار حد لگائے جانے کی وجہ سے بعض صحابہ نے کہا:

"اللّٰهم العنه ما أكثر ما يوتى به". نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: "لا تلعنه، فإنه يحب اللّٰه ورسوله". (مسند البزار، رقم: ٢٦٩. وحلية الأولياء ٢٢٨/٣. وقال أبونعيم: صحيح ثابت)

معلوم ہوا کہ کسی متعین فاسق پر لعنت کرنا جائز نہیں۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص پر لعنت کی گئی ہے اگر وہ لعنت کا مستحق نہیں ہے تو وہ لعنت کرنے والے کی طرف لوٹا دی جاتی ہے: "إن العبد إذا لعن شيئًا صعِدت اللعنةُ إلى السماء فتُغلق أبواب السماء دونها، ثم تهبِط إلى الأرض فتُغلق أبوابها دونها، ثم تأخذ يمينًا وشمالًا، فإذا لم تجد مساغًا رجعت إلى الذي لعن، فإن كان لذلك أهلا، وإلا رجعت إلى قائلها". (سنن أبي داود، رقم: ٤٩٠٥، وإسناده حسن).

امام غزالی لکھتے ہیں: "في لعنة الأشخاص خطر، فليجتنب، ولا خطر في السكوت عن لعنة إبليس، فضلا عن غيره.

فإن قيل: هل يجوز لعنة يزيد؛ لأنه قاتل الحسين بن علي رضي اللّٰه عنهما، أو آمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلا، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر بقتله ما لم يثبت ذلك فضلاً عن اللعنة؟ لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق". (إحياء علوم الدين، كتاب آفات اللسان ٤٤٨/٥)

علامہ ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ لعنت کے معنی اور اس کی اقسام بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ومن ثمّ لم يجز كما قاله الغزاليُّ وغيره لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو آمر بقتله خلافًا لمن تسامح في ذلك ورآه جائزًا ممن لم يعتد به ولا بقوله في الأحكام الشرعية، وذلك لأنه لم يثبت أنه قتله ولا أمر بقتله ولا رضي إلا ما حكى في بعض التواريخ مما لا تقوم بمثله حجة. بل لا يجوز نسبة ذلك إليه". (الفتاوى الحديثية، ص١٩٣)

علامہ ابن حجر ہیتمی دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ یزید کے بارے میں تین قسم کے لوگ ہیں: "والناس في يزيد ثلاث فرق، فرقة تتولاه وتحبه، وفرقة تسبه وتلعنه، وفرقة متوسطة في ذلك لا تتولاه ولا تلعنه وتسلك به مسلك سائر ملوك الإسلام وخلفائهم غير الراشدين في ذلك، وهذه الفرقة هي المصيبة ومذهبها هو اللائق بمن يعرف سير الماضين ويعلم قواعد الشريعة المطهرة، جعلنا اللّٰه من أخيار أهلها آمين". (الصوعق المحرقة ٦٣٩/٢)

لیکن جو لوگ یزید کو مسلمان مانتے ہیں اور لعنت بھی کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ لعنت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) الإبعاد عن رحمة الله للكفّار.

(۲) الإبعاد عن رحمة الله تعالَى التي هي للمؤمنين الكاملين.

اور جب مسلمان پر لعنت ہو تو یہ دوسرے معنی مراد ہوں گے کہ جو کامل مؤمنین کے لیے رحمت ہے اس سے دور ہو جائے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بہشتی زیور کے ضمیمہ میں اس معنی کی تردید فرمائی، سب سے پہلے لعان بین الزوجین کی مشروعیت سے لعن کی مشروعیت پر استدلال کا جواب دیا کہ لعان کے واقعات صحابہ میں ہوئے، تو پھر چاہئے کہ صحابہ پر لعنت بھی جائز ہو۔ **ولم يقل به أحد**. پھر لکھا ہے: نیز بعض لوگوں کو دھوکہ ہوا اور انھوں نے لعن کے معنی ابعاد عن الرحمۃ بیان کر کے کہا ہے کہ ابعاد عن الرحمۃ کی دو صورتیں ہیں: ایک ابعاد عن الرحمۃ مطلقا اور دوسری ابعاد عن الرحمۃ المختصۃ بالأبرار، سو لعن بالمعنی الاول مسلمان پر نہیں ہو سکتی، ہاں لعن بالمعنی الثانی اس پر ہو سکتی ہے؛ مگر یہ بھی ان کی غلطی ہے؛ کیونکہ رحمۃ مختصہ بالابرار کے بھی درجات متفاوت ہیں، ایک وہ رحمت ہے جو مختص بالانبیاء ہے اور دوسری وہ جو مختص بالصحابہ ہے، پس چاہیے کہ -نعوذ باللہ- صحابہ پر لعن بمعنی الإبعاد عن رحمۃ الأنبیاء جائز ہو۔ **ولا يقول به مسلم**. (ضمیمہ ثانیہ بہشتی زیور حصہ اول، ص۱۱۵)

آگے لکھا ہے کہ رحمت مختصہ بالانبیاء کے بھی درجات متفاوت ہیں، پھر چاہیے کہ دوسرے انبیاء پر لعنت بمعنی الابعاد عن الرحمۃ المختصۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جائز ہو۔ **ولا يقول به مسلم. انتهى بخلاصته**. (ضمیمہ ثانیہ بہشتی زیور حصہ اول، ص۱۱۵)

ملا علی قاری لکھتے ہیں: "**وجوَّز بعض العراقيين لعنه، قال: لما أنه كفر بما استحلَّ من محارم اللّٰه بفعله في أهل بيت النبوة. انتهى. ولا يخفَى أنَّ الاستحلال أمرٌ قلبيٌّ ظنيٌّ غائبٌ عن ظاهر الحال، ولو فُرِضَ وجودُه أوَّلاً يحتمل أنه مات تائبًا عنه آخرًا، فلا يجوز لعنه لا باطنًا ولا ظاهرًا**". (ضوء المعالي، ص۱۳۵)

خلاصہ بحث یہ ہے کہ یزید پر لعنت کرنا اگر اس وجہ سے ہو کہ وہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل یا آمر بالقتل ہے، تو یہ جائز نہیں؛ اس لیے کہ ماقبل میں یہ بات آچکی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل شیعہ تھے، نہ کہ یزید۔ اور اگر واقعہ حرہ میں مدینہ منورہ کی بے حرمتی کی وجہ سے ہو تو اس کے ذمہ دار خلافتِ اسلامیہ کے مخالفین ہیں۔ اور اگر لعنت کی وجہ شراب نوشی وغیرہ ہو، تو اس کی نسبت یزید کی طرف صحیح نہیں۔ اور اگر بالفرض یزید کا فسق مان لیا جائے تو فسق توبہ سے مٹ جاتا ہے۔ نیز فاسق معین پر لعنت جائز نہیں ہے۔

علامہ رملی اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: "**قال الغزاليُّ: اعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيء**

الظن بمسلم وتطعن فيه وتكون كاذبًا، أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن فيه وأنت مخطئ، فالخطأ في حسن الظن بالمسلمين أسلم من الصواب بالطعن فيهم، فلو سكت إنسان عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو أحد من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت، ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله منه فقد تعرض للهلاك''. (فتاوى الرملي ٤/٣٣٦)

شیخ عبدالسلام شنار ضوء المعالی کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ''إن الحق المأخوذ من قواعد الشرع ونصوصه عدم جواز لعن يزيد أو غيره من العصاة والفسقة بأعيانهم، نعم حب آل البيت واجب شرعيٌّ وقربة إلى رب العالمين، لا يخلو قلب مؤمن منه، لكن النهي عن لعن يزيد ليس لقصور في حبهم، بل عملا بقواعد الشرع ونصوصه''. (تعليق ضوء المعالي، ص١٣٦)

شیخ الکیا ہراسی کا یزید پر لعنت بھیجنا:

شیخ الکیا ہراسی نے یزید پر لعنت بھیجی اوران کو نردی، شطرنجی اور چیتوں کا شکاری اور شرابی کہا۔ الکیا ہراسی نے ایک سوال کے جواب میں لکھا: ''فقال: إنه لم يكن من الصحابة؛ لأنه ولد في أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأما قول السلف في لعنته ففيه لأحمد قولان: تلويح وتصريح ... وكيف لا يكون كذلك وهو اللاعب بالنرد، والمتصيد بالفهود، ومدمن الخمر، وشعره في الخمر معلوم''. (وفيات الأعيان ٣/٢٨٧. شذرات الذهب ٦/١٥-١٦. العواصم والقواصم ٨/٣٩)

الکیا ہراسی نے یزید کی پیدائش خلافت عمر میں بتلایا۔ یہ صحیح نہیں، وہ حضرت عثمان کے دور میں پیدا ہوئے۔ بعد میں بعض حضرات نے یہ غلطی درست کر دی۔

الکیا ہراسی نے تاریخی روایات کو دیکھ کر یہ لکھا۔ ان کے بالمقابل امام غزالی نے یزید کا دفاع کیا اوران کی حمایت میں لمبی تحریر لکھی جو دوسری جگہ وفیات الاعیان کے حوالے سے گزری۔ مرآۃ الجنان اور البدایہ والنہایہ میں بھی اس کا ذکر ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں: ''أما الترحم عليه فجائز، بل هو مستحب، بل هو داخل في قولنا في كل صلاة ''اللّهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات''؛ فإنه كان مؤمنًا''. (وفيات الأعيان ٣/٢٨٩. فوات الوفيات ٤/٣٣٠)

الکیا ہراسی پر شیعوں اور باطنیہ کے ساتھ گٹھ جوڑ اور ملاپ کا الزام لگایا گیا ہے؛ ''إنه يُمَالِيُ الباطِنِيَّةَ فنُزِع منه التدريسُ''. (البداية والنهاية ١٢/١٧٢. النجوم الزاهرة ٥/٢٠٢)

عبداللہ بن شوذب خراسانی کہتے ہیں: ''سمعتُ إبراهيم بن أبي عَبلة يقول: سمعتُ عمر بن

عبد العزيز يترحَّم على يزيد بن معاوية''. (لسان الميزان، تحت ترجمة يزيد بن معاوية ۸/۵۰۵، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة) .

ابن کثیر لکھتے ہیں:''**قال الغزالي: وأمَّا الترحُّم عليه فجائز، بل مستحب، بل نحن نترحَّم عليه في جملة المسلمين والمؤمنين''.** (البداية والنهاية ۱۲/۱۷۳)

بعض حضرات لکھتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز نے یزید کو امیر المؤمنین کہنے پر ایک شخص کو ۲۰ کوڑے مارے۔ لیکن اس روایت کی سند صحیح نہیں۔ یہ روایت ذہبی نے محمد بن متوکل المعروف بابن السری سے نقل کی۔ محمد بن المتوکل کی وفات ۲۳۸ھ میں ہے اور ذہبی کی ولادت ۶۷۳ھ میں ہے، درمیان میں ساڑھے چار سو سال ہیں۔ نیز محمد بن المتوکل المعروف بابن ابی السری کے ناقدین ان کے معدلین سے زیادہ ہیں۔

بلکہ عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ نے الصارم المسلول میں لکھا ہے:''**قال إبراهيم بن ميسرة: ما رأيتُ عمر بن عبد العزيز ضرب إنسانًا قطُّ إلا رجلا شتَم معاوية فضربه أسواطًا''.** (الصارم المسلول، ص۵۶۹. وكذا في البداية والنهاية ۸/۱۳۹)

شیخ عبدالمغیث بن زہیر نے لکھا ہے: ''**أنا قصدي كفُّ ألسِنة الناس عن خلفاء المسلمين ووُلاتهم، وإلا فلو فتحنا هذا الباب لكان خليفةُ وقتِنا أحقَّ باللَّعن؛ فإنَّه يفعل أُمورًا منكرةً''.** (منهاج السنة ۴/۵۷۵. تاريخ الإسلام للذهبي ۴۱/۱۵۶)

شیخ تقی الدین ابن صلاح لکھتے ہیں: ''**لم يصح عندنا أنَّه أمر بقتله رضي اللّٰه عنه،... وأما سبُّ يزيد ولعنه فليس شأن المؤمنين''.** آخر میں لکھا: ''**وقد ورد في الحديث المحفوظ أن لعن المسلم كقتله''.** (فتاوى ابن الصلاح ۱/۲۱۶)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''**فالذي يُجَوِّز لعنةَ يزيد وأمثاله يَحتاج إلى شيئين: إلى ثبوت أنه كان من الفُسَّاق الظالمين الذين تُباح لعنتُهم، وأنَّه مات مُصرًّا على ذلك، والثاني: أنَّ لعنة المعيَّن من هولاء جائزةٌ، والمنازِع يَطعَن في المقدِّمتَين''.** (منهاج السنة ۴/۵۷۱)

شیخ ابن حجر ہیتمی نے بھی لعنت کی تردید کی ہے اور کہا: ''**وبه أفتى الغزالي وأطال في الانتصار له، وهذا هو اللائق بقواعد أئمتنا،... وإذا علمتَ أنهم صرَّحوا بذلك علمتَ أنهم مصرحون بأنه لا يجوز لعن يزيد''.** (الصواعق المحرقة ۲/۶۳۷)

ملا علی قاری نے لکھا ہے: ''**لا ينبغي اللعن عليهما (أي: يزيد، والحجاج)؛ لأن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم نهى عن لعن المصلين''.** (شرح فقه أكبر، ص۲۱۴. وضوء المعالي، ص۱۳۵)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”بل تواتر إسلام معاوية ويزيد وخلفاء بني أمية وبني العباس، وصلواتهم، وصيامهم وجهادهم للكفار“. (منهاج السنة ٦٢/٢)

مولانا عبد العزیز الفرہاروی لکھتے ہیں: ”لا يجوز لعن كل شخص بفعله، فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج“. (النبراس، ص ٣٣٢، ط: مكتبة إمدادية، ملتان)

احمد بن اسماعیل قزوینی شافعی عاشوراء کے دن وعظ کر رہے تھے کسی نے ان سے درخواست کی: ”الْعَنْ يزيد بن معاوية، فقال: ذلك إمامٌ مُجتهِدٌ“. (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ١٣٤/٦. البداية والنهاية ٩/١٣)

قاضی ابوبکر بن العربی ”العواصم من القواصم“ میں لکھتے ہیں: ”فإن قيل: كان يزيد خمارًا، قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك، بل شهد العدل بعدالته، فروى يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، قال الليث: توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا. فسماه الليث أمير المؤمنين“. (العواصم من القواصم، ص ٢٣٢)

قاضی ابوبکر ابن عربی کا مرتبہ:

قاضی ابوبکر ابن عربی کے بارے میں محدث کبیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”چنانچہ امام غزالی کے شاگرد اور شفا شریف کے مصنف قاضی عیاض کے استاذ حافظ حدیث ومفسر قرآن قاضی ابوبکر ابن العربی نے جن کی نسبت امام ذہبی نے تذکرہ میں نقل کیا ہے کہ وہ اپنے علم وفضل کے لحاظ سے مرتبہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے“۔ (تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، ص ۵۱-۵۲)؛ اس لیے بعض علما کا ان کو ناصبی کہنا صحیح نہیں۔

ابوبکر ابن العربی کے بارے میں علامہ ذہبی تاریخ اسلام میں لکھتے ہیں: ”الإمام أبو بكر بن العربي الحافظ أحد الأعلام... صنف مصنفات كثيرة في الحديث والفقه... وكان من الأئمة المقتدى بهم“. (تاريخ الإسلام للذهبي، سنة ٥٤١-٥٥٠، ص ١٥٩-١٦٢)

اور سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے: ”الإمام العلامة الحافظ القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله ... أدخل الأندلس إسنادًا عاليًا، وعلمًا جمًّا. وكان ثاقب الذهن، عذب المنطق، كريم الشمائل، كامل السؤدد، ولي قضاء إشبيلية، فحمدت سياسته... كان القاضي أبو بكر ممن يقال: إنه بلغ رُتبة الاجتهاد“. (سير أعلام النبلاء ١٩٧/٢٠-٢٠١)

ابن العربی کے بارے میں ابن بشکوال لکھتے ہیں: ”هو الإمام العالم الحافظ المستبحر، ختام

علماء الأندلس، وآخر أئمتها وحفاظها". (الصلة، رقم:۱۳۰۵، ط: دار الکتاب المصري)

یزید پر لعنت نہ کرنے کے بارے میں مولانا محمد فاروق نعمانی صاحب نے "تحقیقی فیصلہ" کے نام سے رسالہ لکھا ہے، ہم نے اس کی تلخیص ذکر کی، اور حوالے اصل مآخذ ومراجع سے لیے۔

قاضی ابویعلی نے "المعتمد في الأصول" میں صالح بن احمد عن احمد بن حنبل کی روایت نقل کی ہے: قلت لأبي: إنَّ قومًا ينسبوننا إلى تولي يزيد، فقال: يا بنيَّ! وهل يتولى يزيد أحدٌ يومن بالله، ولِمَ لا يلعن من لعنه الله في كتابه، فقلت: وأين لعن الله يزيد في كتابه؟ فقال: في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوْا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوْا أَرْحَامَكُمْ أُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾". (كذا في الصوعق المحرقة ۶۳۵/۲)

علامہ ابن تیمیہ اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "لكنَّها رواية منقطعةٌ ليست ثابتةً عنه، والآيةُ لا تدلُّ على لعن المعيَّن". (منهاج السنة ۵۶۶/۴) قاضی ابویعلی کی وفات ۴۵۸ھ اور صالح بن احمد بن حنبل کی وفات ۲۶۶ھ میں ہوئی۔

اسی طرح امام احمد سے مروی ہے:" لا ينبغي أن يروى عنه". اس کی حقیقت یہ ہے کہ مہنا بن یحییٰ کہتے ہیں: "سألت أحمد عن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان قال: هو فعل بالمدينة ما فعل؟ قلت: وما فعل؟ قال: قتل بالمدينة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفعل، قلت: وما فعل؟ قال: نهبها، قلت: فيذكر عنه الحديث؟ قال: لا يذكر عنه الحديث ولا ينبغي لأحد أن يكتب عنه حديثا...". (السنة لأبي بكر الخلال، رقم:۸۴۵. قال المحقق عطية الزهراني: إسناده صحيح).

اس روایت کی سند امام احمد تک صحیح ہے؛ البتہ امام احمد سے آگے سند منقطع ہے، یہی وجہ ہے کہ جب امام احمد نے سوچا کہ یزید پر جرح کی بنیاد وہ افواہیں ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں تو بعد میں اپنے قول سے رجوع کرلیا۔ ایک قول کے مطابق وفات سے تین دن پہلے یزید کی بارے میں سکوت اختیار کیا اور ان کے معاملے کو اللہ تعالی کے سپرد کیا؛ "في عقيدة أحمد التي كتبت عنه، وذلك قبل ثلاثة أيام من وفاته: "وكان يمسك عن يزيد بن معاويه ويكله إلى الله". (مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، ص ۷۲۲. وانظر: طبقات الحنابلة ۲۷۳/۲، ط: دار الباز)

اور دوسری روایت میں ابوطالب نے امام احمد سے یزید کی لعنت کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لعن المؤمن كقتله" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم"، وقد صار يزيد فيهم...". (السنة لأبي بكر الخلال،

رقم: ٨٤٦. قال المحقق عطية الزهراني: إسناده صحيح).

اس روایت میں امام احمد نے یزید کو خیر القرون کی شخصیت قرار دے کر ان کی فضیلت کا اقرار فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "**وأما ما نقله عن أحمد، فالمنصوص الثابت عنه من رواية صالح أنه قال: "ومتى رأيتَ أباك يلعن أحدًا"... وكره أن يلعن المعين باسمه**". (منهاج السنة ٥٧٣/٤)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "**والمختار عند الأمة أن لا نلعن معينا مطلقا**". (مجموع الفتاوی ٤٧٥/٢٧)

شرح عقائد نسفیہ میں علامہ تفتازانی نے یزید پر لعنت بھیجی۔ اسی طرح سورہ محمد کی تفسیر میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور روح المعانی میں علامہ محمود آلوسی نے بھی یہی لکھا ہے۔ علامہ تفتازانی کی تردید شارحین نے فرمائی۔ مولانا عبد الرشید نعمانی رحمہ اللہ نے لعنت یزید کے سلسلے میں تفسیر مظہری کی عبارت نقل فرمائی۔ (یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، ص ۱۲۱) لیکن محققین نے اس کی تردید فرمائی۔ نبراس علی شرح العقائد میں ہے: "**لا يجوز لعن كل شخص بفعله، فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج**". (النبراس، ص ٣٣٢، ط: مكتبة إمدادية، ملتان)

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اسی ذیل میں مناسب ہوگا کہ لعن یزید کے مسئلہ کی بھی وضاحت کر دی جائے، سنئے! علمائے اہل سنت کی تصریحات کے مطابق کسی معین شخص کو لعنت کرنا خواہ وہ فاسق مسلمان ہو، یا زندہ کافر، یا مردہ کافر جس کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو، جائز نہیں ہے؛ ہاں جس کافر کا کفر پر مرنا معلوم ہو جیسے فرعون، یا ابوجہل وابولہب اس پر لعنت جائز ہے۔ (تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، ص ۵۵)

قاضی ابوبکر ابن العربی المالکی نے اپنی کتاب العواصم من القواصم میں یزید کے علم وعمل کو خوب سراہا ہے۔ اور یہ کہنا کہ عمر بن عبد العزیز نے یزید کو امیر المومنین کہنے پر ایک شخص کو ۲۰ کوڑے لگائے؛ تو اس کا جواب گزر چکا ہے کہ یہ عمر بن عبد العزیز سے ثابت نہیں؛ بلکہ انھوں نے یزید کو رحمتوں کا مورد کہا اور حضرت حسین ﷜ نے یزید کو امیر المومنین کہا جو قابل تعریف لقب ہے، اور عام صحابہ کی بیعت کے بعد وہ امیر المؤمنین بن گئے؛ چنانچہ اتمام الوفاء فی سیرۃ الخلفاء میں لکھا ہے: "**وقد كان في ذلك العصر كثير من الصحابة بالحجاز، والشام، والبصرة، والكوفة، ومصر، وكلهم لم يخرج على يزيد، لا وحده، ولا مع الحسين**". (إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، ص ١٢)

ابن خلدون لکھتے ہیں: "**أكثر الصحابة كانوا مع يزيد، ولم يروا الخروج عليه**". (تاريخ ابن خلدون ٢٧٠/١)

ابن خلدون دوسری جگہ لکھتے ہیں: "ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف". (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۶۳)

ملاعلی قاری مکذوب روایات کی فہرست میں لکھتے ہیں: "وكذا ذم يزيد والوليد ومروان بن الحكم". (الأسرار المرفوعة، ص ٤٧٧)

علامہ ابن قیم لکھتے ہیں: "كل حديث في ذمِّ بني أمية فهو كذب". (المنار المنيف، ص۱۱۷)

بعض حضرات یزید پر لعنت کے جواز پر اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں: "سبعةٌ لعنتُهم وكلُّ نبي مجاب، الزائد في كتاب الله، والمكذِّب بقدر الله، والمستحِلُّ حرمة الله، والمستحِلُّ من عترتي ماحرم الله، والتارك لسنتي، والمستأثر بالغي، والمُتَجَبِّر بسلطانه ليُعِزّ من أذل الله ويُذِلّ من أعز الله". (المعجم الكبير للطبراني ۱۷/٤٣/٨٩)

اس حدیث میں وہ شخص بھی قابل لعنت لوگوں میں شامل ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت اور فیملی کی بےعزتی کرے۔

اس کی سند میں ابو معشر حمیری غیر معروف، ابن لہیعہ سی ء الحفظ اور احمد بن رشدین مصری ضعیف ومتہم بالکذب ہیں۔ (سلسلة الأحاديث الضعيفة، رقم: ۳۰۱۸۹)

بعض روایات میں "ستة لعنتُهم" ہے۔ (سنن الترمذي، رقم: ٢١٥٤. صحيح ابن حبان، رقم: ٥٧٤٩. المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ١٦٦٧. المستدرك للحاكم، رقم: ٧٠١١)

اس کی سند میں عبید اللہ بن عبد الرحمٰن بن موہب مختلف فیہ راوی ہے، پھر بھی بعض حضرات نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے؛ لیکن امام ترمذی نے اسے مرسل کہا ہے اور ذہبی نے مستدرک حاکم کی تعلیق میں منکر کہا ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: "ورواه سفيان الثوري وحفص بن غياث وغير واحد عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن موهب، عن علي بن حسين، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، وهذا أصح".

ان روایات میں اہل بیت کی بےحرمتی کرنے والے کو قابل لعنت گردانا گیا ہے۔ ان روایات کے ضعف سے قطع نظر سبائیوں کی کتابوں کے حوالوں اور اہل سنت کی کتابوں کی عبارتوں سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نواسہ رسول، سید شباب أہل الجنۃ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھے پر سواری کا شرف حاصل کرنے والے، جگر گوشہ فاطمہ رضی اللہ عنہا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نور نظر، آفتاب ہدایت کے انوار سے منور، حضرت حسن کے بہادر برادر، جہاد قسطنطنیہ میں شرکت کا اعزاز رکھنے والے جامع کمالات، اہل کوفہ کی غداری کو ملاحظہ کرنے کے بعد یزید

کی بیعت کی طرف قدم بڑھانے والے، شہید کربلا، حسن و جمال کے پیکر، شجاعت میں یکتا، مظلومیت کی نئی داستان رقم کرنے والے، رحمت کائنات سے مشابہت رکھنے والے، ہم سب کے محبوب کی قاتل یزیدی فوج نہیں ؛ بلکہ کوفہ کے غداروں کا ٹولہ ہے۔ اعادہ کی ضرورت نہیں۔

کیا عبید اللہ بن زیاد حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل ہے؟

تاریخ کی کتابوں میں مرقوم ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل اگر یزید نہیں، یعنی اگر یزید آمر بالقتل نہیں تو عبید اللہ بن زیاد یقیناً ہے، جو یزید کی طرف سے کوفے کا گورنر تھا۔ اور صحیح بخاری میں ہے کہ عبید اللہ بن زیاد کے سامنے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لایا گیا، **عن أنس بن مالك** رضی اللہ عنہ **أُتِيَ عبيدُ الله بن زياد برأس الحسين عليه السلام، فجُعِل في طستٍ، فجعَل يَنكُت، وقال في حسنه شيئًا، فقال أنس: "كان أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مخضوبًا بالوسمة".** (صحيح البخاري، باب مناقب الحسن والحسين، رقم:۳۷۴۸)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر تھالی میں رکھ دیا گیا تو ابن زیاد نے کریدنا شروع کیا اور ان کے حسن کے بارے میں کچھ کہا تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت مشابہ تھے۔ اور ان کے بالوں پر وسمہ لگا ہوا تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سب کچھ انہی کے حکم سے ہوا۔ ترمذی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: **حدّثني أنس بن مالك، قال: كنتُ عند ابن زياد فجيء برأس الحُسين فجعل يقول بقضيب له في أنفه ويقول: ما رأيتُ مثل هذا حسنًا، قال: قلت: أما إنَّه كان من أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم".** (سنن الترمذي، باب مناقب الحسن والحسين، رقم:۳۷۷۸).

حدیث بخاری "فجعَل يَنكُت" کا صحیح معنی:

عبید اللہ بن زیاد پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد جسد مبارک کی اہانت کی اور چھڑی سے ان کی ناک کو کریدنے لگے۔ لیکن روایات سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ان کے حسن و جمال کی تعریف کی اور ان کی ناک کی طرف اشارہ کیا۔

طبرانی نے معجم کبیر (۲۸۷۹/۲۰۷/۳) میں روایت نقل کی: **"حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا الحسين بن عبيد الله الكوفي، ثنا النضر بن شميل، ثنا هشام بن حسان، عن حفصة بنت سيرين عن أنس قال: كنت عند ابن زياد حين أُتِيَ برأس الحسين، فجعل يقول**

بقضيب في أنفه: ما رأيت مثل هذا حُسنًا، فقلتُ: أما إنَّه كان من أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم".

اس کی سند میں جو حسین بن عبید اللہ راوی ہے وہ بظاہر کاتب کی غلطی ہے، صحیح حسین بن عبد اللہ الکوفی ہے جس کو الجرح والتعدیل (۵۸/۳) میں اور تاریخ الاسلام للذہبی (۱۲۰/۱۹) میں صدوق لکھا ہے۔

اس روایت کو ابن حبان نے بھی صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے؛ لیکن صحیح ابن حبان میں نضر بن شمیل سے روایت کرنے والے خلاد بن اسلم ہیں اور معجم کبیر میں حسین بن عبد اللہ ہیں۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؓ کا سر مبارک لایا گیا تو ابن زیاد نے چھڑی کے ساتھ ان کی ناک کی طرف (**في أنفه** کے معنی **في جانب أنفه** ہے) اشارہ کیا اور کہا کہ ان کی طرح حسن میں نے نہیں دیکھا۔ پس میں نے کہا کہ حضرت حسینؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت مشابہ تھے۔ یعنی ابن زیاد کی تائید کی۔

یاد رہے کہ **يقول بقضيب** کے معنی چھڑی یا شاخِ درخت سے اشارہ کرنا ہے۔ **يقول** کے بعد باء آجائے تو اشارہ کے معنی میں آتا ہے۔

مسند بزار (۱۸۴/۱۳، رقم: ۶۶۳۲) میں حضرت انس کی یہی روایت مذکور ہے اس میں "**ينكت بالقضيب ثناياه**" آیا ہے۔ اور اس کے بعد حضرت انس کا یہ قول ہے: "**والله لأسوء نك إني رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يَلثِم حيث يقع قضيبُك. قال: فانقَبَض**". یعنی ابن زیاد چھڑی ان کے دانتوں کو لگانے لگے تو انس رضی اللہ عنہ نے کہا: میں تم کو ناراض اور مغموم کرنا چاہتا ہوں، جہاں تم نے چھڑی رکھی وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک نے بوسہ دیا۔

لیکن اس کی سند میں مفرّج بن شجاع کو لسان المیز ان میں **واهي الحديث** اور غسان بن ربیع کو **ليس بحجة في الحديث** کہا۔ (لسان الميزان ۱۳۷/۸، و۳۰٤/٦) اور یوسف بن عبدہ کو **لين الحديث** لکھا ہے۔ (تقريب التهذيب، ص۷۰۷)

اسی طرح کی ایک روایت طبرانی کی معجم کبیر (۱۲۵/۳، رقم: ۲۸۷۸) پر ہے اس میں بھی "**والله لأسوء نك ...**" کے الفاظ ہیں۔ اس کی سند میں مشہور ضعیف راوی علی بن زید بن عبد اللہ بن جدعان ہے۔ نیز یہ روایت بالمعنی ہوگی۔

صحیح بخاری میں یہ روایت یوں مذکور ہے: "**أُتِيَ عبيد الله بن زياد برأس الحسين، فجُعِل في طست، فجَعل ينكت، وقال في حسنه شيئًا، فقال أنس: كان أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم...**". (صحيح البخاري، رقم: ۳۷٤۸)

ابن زیاد کے پاس حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لایا گیا اور تھالی میں رکھا گیا تو ابن زیاد زمین کریدنے لگا۔ (یعنی سوچ میں پڑ گیا) اور ان کے حسن کی تعریف کی، تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ حضرت حسینؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ مشابہ تھے۔

ینکت کے معنی زمین کریدنا ہے، جو سوچنے کی علامت ہے۔ لغت میں نکت زمین کریدنے کو کہتے ہیں۔ اور نکتہ کو اس لیے نکتہ کہتے ہیں کہ وہ سوچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ترمذی کی روایت یوں ہے: "**فجعل يقول بقضيب في أنفه ويقول: ما رأيتُ مثل هذا حسنًا، لم يذكر**". (رقم: ۳۷۷۸)

شارحین حضرات نے اس کو استہزا پر محمول کیا ہے کہ ابن زیاد نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے حسن و جمال کا مذاق اڑایا اور **لم يذكر** کا مطلب یہ لیا ہے کہ معلوم نہیں ان کا حسن کیوں مشہور ہوا۔ لیکن یہ مطلب دوسری روایات کے خلاف ہے۔ معجم طبرانی اور صحیح ابن حبان وغیرہ کی روشنی میں روایت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ ابن زیاد نے شاخ یا چھڑی سے ان کی ناک کی جانب اشارہ کیا اور یہ کہا کہ ان جیسا حسن میں نے نہیں دیکھا اور آخری لفظ "**لم يذكر**" صحیح ابن حبان اور معجم کبیر اور بخاری میں نہیں ہے۔ یہ غالبًا "لَمْ يُذْكَرْ" ہوگا۔ یعنی لَمْ نافیہ ہے۔ یعنی حسن مشہور نہیں، مگر بے مثال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبید اللہ بن زیاد کے بارے میں ایک دوسری روایت کی تحقیق:

ایک اور بات جو اکثر کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ عبید اللہ بن زیاد ہی قاتل تھا؛ اسی لیے دنیا میں اس کو سزا مل گئی۔ ترمذی کی روایت ہے کہ عبید اللہ بن زیاد اپنے ساتھیوں کے ساتھ قتل کیا گیا تو جامع مسجد دمشق میں ان کے سروں سے مینار بنایا گیا۔

عن الأعمش عن عمارة بن عمير قال: لما جيءَ برأس عبيد الله بن زياد وأصحابه نُضِّدَتْ في المسجد في الرَّحَبة، فانتهيتُ إليهم، وهم يقولون: قد جاء ت قد جاء ت، فإذا حيّةٌ قد جاء ت تخلَّل الرؤوس حتَّى دخلتْ في مَنخرَي عبيد الله بن زياد، فمكثت هُنَيهَةً، ثم خرجتْ فذهبتْ حتَّى تغيبتْ. ثم قالوا: قد جاء ت قد جاء ت، ففعلتْ ذلك مرَّتين أو ثلاثًا. (سنن الترمذي، باب مناقب الحسن والحسين عليهما السلام).

جب عبید اللہ بن زیاد اور ان کے ساتھیوں کے سروں کو مسجد کے کھلے صحن میں تہ بتہ رکھا گیا تو عمارہ کہتے ہیں کہ میں بھی پہنچ گیا، لوگوں نے شور مچایا: آ گیا، آ گیا۔ ایک سانپ سروں کے درمیان سے گزر کر عبید اللہ بن زیاد کے نتھنوں میں گھس گیا اور تھوڑی دیر رہا پھر نکل کر غائب ہو گیا، پھر لوگون نے شور مچایا کہ آ گیا آ گیا۔ دو یا تین

مرتبہ ایسا ہوا۔

مگر اس روایت پر تین طرح کلام ہے: (۱) اسناداً؛ (۲) عقلاً؛ (۳) نقلًا۔

(۱) اسناداً کلام یہ کہ اس میں ایک راوی اعمش سلیمان بن مہران ہے اور اعمش مدلّس ہے۔ علامہ ذہبی ''میزان الاعتدال'' (۲/۲۲۴) میں فرماتے ہیں کہ اعمش جن اساتذہ سے بہت زیادہ روایات لیتے ہیں جیسے ابراہیم، ابووائل، ابوصالح سمان، اُن سے روایت معتبر ہوتی ہے، یعنی ان سے روایت اتصال پر محمول ہوگی۔ اور یہ حدیث اعمش روایت کرتے ہیں عمارۃ بن عمیر سے اور یہ ان لوگوں میں سے نہیں جن سے اعمش کی تدلیس مقبول ہے۔ تو سند کے اعتبار سے کلام یہ ہے کہ اعمش نے عمارۃ بن عمیر سے براہ راست نقل نہیں کیا ہے؛ بلکہ درمیان سے واسطہ حذف کیا ہوگا۔

دکتور بشار اور شیخ شعیب ارناووط لکھتے ہیں: **''ذكره المؤلف في الطبقة الثانية من كتابه ''طبقات المدلسين'' (٦٧) وهم الذين احتمل الأئمة تدليسهم وأخرجوا لهم في ''الصحيح'' لإمامتهم وقلة تدليسهم في جنب ما رووا. وقال الذهبي في ''الميزان'': وهو يدلِّس، وربما دلَّس عن ضعيف ولا يدري به، فمتى قال: ''حدثنا'' فلا كلام، ومتى قال ''عن'' تطرق إليه احتمال التدليس إلا في شيوخ له أكثر عنهم كإبراهيم، وأبي وائل وأبي صالح السمان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال''.** (تحرير تقريب التهذيب ٢/٧٨)

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اعمش اگر کوئی ایسی روایت کریں جس سے شیعیت کی تائید ہوتی ہو، تو وہ روایت قابل قبول نہیں ہوگی؛ کیونکہ محدثین کے بیان کے مطابق شیعیت کی طرف ان کا میلان تھا۔

دکتور بشار عواد نے تہذیب الکمال کے حاشیہ میں لکھا ہے: **''قال يزيد بن زُرَيع: حدثنا شعبة عن سليمان الأعمش وكان والله خربيا سبئيا، والله لولا أن شعبة حدث عنه ما رويت عنه حديثا أبدًا.** (العلل لأحمد ٢/٣٤٢) **قلت: يريد لما هو عليه من التشيع، وهو فيه لما نعرفه من توثيق كتب الشيعة له... وقال ابن حجر: ثقة حافظ عارف بالقراءة ورع، لكنه يدلس. قال أبو محمد البندار: ويبحث في أمر تشيعه، فقد وثقه الشيعة ورووا عنه''.** (تعليقات تهذيب الكمال للدكتور بشار عواد ١٢/٩٢)

ہم اعمش کی ان روایات کو شیعیت کا شاخصانہ سمجھتے ہیں جن سے شیعوں کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، باقی ان کا مصحف صدق ہونا محدثین کو تسلیم ہے؛ لیکن عنعنہ کر کے ان کی روایت مخدوش ہوتی ہے، ہاں ان کے بعض مشائخ مستثنیٰ ہیں جن میں عمارہ بن عمیر شامل نہیں اور یہاں تو اعمش کے تشیع کی وجہ سے اس روایت کا مخدوش ہونا

مزید واضح ہوا۔ ہاں امام بخاری ان سے وہ روایات لیتے ہیں جن میں تشیع کا شبہ نہ ہو۔

(۲) عقلاً بھی یہ روایت صحیح نہیں کہ باہر سے سانپ آیا تو لوگوں نے اس کو قتل کیوں نہیں کیا؟ کیا سانپ نے لوگوں کے ساتھ صلح کا معاہدہ کیا تھا کہ ایک دوسرے کو نقصان نہیں پہنچائیں گے؟!

(۳) نقلًا بھی اس پر کلام ہے کہ عبید اللہ بن زیاد کا قاتل کون تھا؟ ان کا قاتل مختار ثقفی تھا، وہ مختار ثقفی جس کے بارے میں حدیث میں ہے کہ بنو ثقیف میں کذاب پیدا ہوگا۔ اس نے نبوت اور وحی کا دعویٰ کیا تھا اور بنو امیہ کے خلاف توابین کے نام سے ایک جماعت بنائی تھی۔ اس جماعت کا نظریہ یہ تھا کہ ہم کوفہ والوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی حفاظت نہیں کی تھی، اب ہم عبید اللہ بن زیاد سے انتقام لینا چاہتے ہیں۔ عبید اللہ بن زیاد کو قتل کرنے والا مدعی نبوت مختار ثقفی ہے، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قاتل پاک تھا یا مقتول؟ ظاہر بات ہے کہ قاتل ناپاک ہے۔ اس انتقام میں توابین کے ساتھ نہ تو زین العابدین تھے اور نہ محمد بن الحنفیہ؛ کیونکہ مختار ثقفی غدار آدمی تھا۔

سنن ابن ماجہ میں روایت ہے: رفاعہ بن شداد کہتے ہیں: اگر میں عمرو بن الحمق سے یہ کلام نہ سنتا کہ ''جو کسی کو خون کی امان دے، پھر اس کو قتل کرے تو وہ قیامت کے دن غداری کا جھنڈا اٹھائے گا'' تو میں مختار ثقفی کے سر کو تن سے الگ کرتا اور سر اور تن کے درمیان چلتا۔ **''لولا كلمة سمعتها من عمرو بن الحمق الخزاعي لمشيت بين رأس المختار وجسده، سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ''من أمن رجلا على دمه فقلته، فإنه يحمل لواء غدر يوم القيامة''.** (سنن ابن ماجه، رقم: ۲۶۸۸، باب من أمن رجلا على دمه فقتله)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ میں اس کے محل میں داخل ہوا تو اس نے کہا: ابھی ابھی جبریل میرے ہاں سے اٹھ کر گئے ہیں۔ (سنن ابن ماجه، رقم: ۲۶۸۹، وإسناده ضعيف)

شیعیّت کا بانی عبد اللہ بن سبا تھا اور ان کی سیاست کا بانی مختار ثقفی تھا، اور فقہ کا بانی طبرسی ہے جس نے ''الاحتجاج'' نامی کتاب لکھی، نہ کہ جعفر صادق، فقہ جعفری کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے۔

امام ترمذیؒ نے اس روایت کو روات کی ثقاہت کے لحاظ سے صحیح کہا؛ مگر دوسری طرف خیال نہیں فرمایا کہ اس میں اعمش کا عنعنہ ہے۔

بنو عباس کے زمانے میں اس قسم کا پروپیگنڈا بنو امیّہ کے خلاف ہوتا رہتا تھا۔ اور بنو امیّہ کے خلاف جو ذہن بنا وہ بنو عباس کے زمانے میں بنا؛ اس لیے کہ بنو عباس بنو امیہ کے مخالف تھے اور اس طرح کی غلط باتوں کو بنو امیّہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ بنو عباس کے ساتھ شیعہ ملے ہوئے تھے، اور پھر انہی شیعوں نے بنو عباس کا تختۂ حکومت الٹ دیا، خلیفہ مستعصم باللہ کو قتل کرایا اور مسلمانوں کی حکومت تاتاریوں کے حوالے کی اور ہلاکو خان اقتدار

میں آیا۔ بنو عباس کے زمانے میں جو تاریخ مرتب ہوئی وہ واقدی، کلبی اور ابو مخنف وغیرہ کی مرتب کی ہوئی ہے جس میں بہت ساری چیزوں کو انھوں نے اپنی طرف سے داخل کیا۔

مثلاً: حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما صلح پر آمادہ ہوئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو، اور یہ فیصلہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی جگہ خلیفہ رہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنی جگہ پر، یہ صلح ۳۷ھ ہجری میں ہوئی۔

ابو مخنف کی روایت ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم دونوں اعلان کریں کہ دونوں معزول ہیں اور تیسرا آدمی منتخب ہوگا۔ جب عوام کے سامنے اعلان کیا تو ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اپنے خلیفہ کو معزول کرتا ہوں اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے معزول نہیں کیا۔ اب یہ بالکل غیر معقول بات ہے کہ دونوں کو فیصلے کے لیے بھیجا اور وہ دونوں حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما کو معزول کردیں، یہ تو مزید خرابی کی بات ہے؛ اس لیے کہ جب ایک معزولی کے لیے تیار نہیں تو دونوں معزولی کے لیے کیسے تیار ہوں گے! اور کیا ایک آدمی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے بادشاہ کو معزول کردے؟ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ پر یہ الزام لگانا کہ وہ بالکل سیدھے سادے آدمی تھے اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ انتہائی چالاک آدمی تھے۔ یہ سب ابو مخنف کذاب کے لگائے ہوئے الزامات ہیں۔ تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں مسئلۂ تحکیم کے تحت گزر چکی ہے۔ (وللمزيد راجع: حقبة من التاريخ لعثمان الخميس، ص۱۰۸-۱۰۹)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لانے والے کے ساتھ عبید اللہ بن زیاد کا معاملہ:

اشکال: اگر عبید اللہ بن زیاد حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل نہیں، تو پھر جب ان کے پاس سر لایا گیا تو لانے والے کو قتل کیوں نہیں کیا؟

جواب: خود شیعوں کی کتاب میں مذکور ہے کہ جب سنان بن انس حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لایا اور مطالبہ کیا کہ اس کام کے بدلے انعام ملنا چاہیے، تو ابن زیاد نے بجائے انعام کے اس کے قتل کا حکم دیا اور اس کی گردن ماردی گئی۔

مولانا عبد الشکور مرزا پوری کی کتاب ''حضرت حسینؓ کی شہادت کیسے ہوئی'' (ص۱۱-۱۲) کی عبارت حوالے کے لیے درج کی جاتی ہے، جس کا پرانا نام ''قاتلان حسین کی نشاندہی'' ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ حسبِ کتبِ شیعہ بقرائن صحیحہ ابن زیاد جرم قتل حسین سے بری ہے:

(۱) حضرت مسلم بن عقیل کے دونوں لڑکوں کا جب کسی کوفی قاتل نے سر لے جا کر عبید اللہ بن زیاد حاکم کوفہ کے سامنے پیش کیا، **فلمّا نظر إليهما قام، ثم قعد، وفعل ذلك ثلاثًا** (ابن زیاد دونوں سروں کو دیکھ

کر تعظیماً تین مرتبہ اٹھا بیٹھا) اور قاتل سے کہا: اگر تو انھیں زندہ لاتا تو تجھے بہت انعام دیتا، پھر خفا ہو کر ایک دوستدار آل رسول سے جو اسی مجلس میں کھڑا تھا کہا کہ اس لعین قاتل کو وہیں لے جا کر قتل کر جہاں دونوں بچے قتل ہوئے ہیں۔ (خلاصۃ المصائب،ص۴۲۷)

معلوم ہوا کہ ابن زیاد دشمن آل رسول نہ تھا ورنہ مسلم کے لڑکوں کے سروں کی تعظیم نہ کرتا، نہ قاتل کو انعام واکرام سے محروم کر کے قتل کراتا اور نہ اس کو بلفظ لعین یاد کرتا۔

(۲) بعد شہادتِ حسین جب امام کا سر مع اہل بیت کوفہ میں ابن زیاد کے سامنے پیش ہوا تو اس وقت سنان بن انس نے جس نے گلوئے امام پر تیر لگایا اور قتل کیا تھا، کہا:

املاء رکابي فضة أو ذهبا ❁ فقد قتلت الملك المحجبا

قتلته الذي كان أعلى نسبًا ❁ خير عباد اللّٰه أُما وأبا

(میری سواریوں (یا سواری میں پاؤں رکھنے کی جگہ) کو چاندی اور سونے سے بھر دے؛ کیونکہ میں نے اس کو قتل کیا ہے جس کے در کے فرشتے دربان تھے، میں نے اس کو مارا ہے جو بڑا صاحب نسب تھا اور ماں باپ کی طرف سے بہترین خلائق تھا۔)

ابن زیاد نے جواب دیا: جب حسین کو بہترین بندگان خدا جانتا تھا تو ان کو تو نے کیوں قتل کیا؟ **فأمر به فضُرِب عنقُه** (پس ابن زیاد نے اس کے قتل کا حکم دیا اور اس کی گردن ماردی گئی)۔ (خلاصۃ المصائب،ص۲۸۰)

ابن زیاد اگر امام حسین کا دشمن ہوتا یا اس نے قتل کا حکم دیا ہوتا، یا قتل پر راضی ہوتا، تو یہ کب ممکن تھا کہ قاتلِ امام کو بجائے انعام کے بری طرح قتل کراتا؟!

(۳) جب اہل بیت حسین کوفہ میں ابن زیاد کے سامنے پیش ہوئے تو امام زین العابدین اور مستورات کو اس نے قتل نہیں کیا؛ بلکہ دمشق میں یزید کے پاس زندہ بھیج دیا۔ اگر ابن زیاد آل رسول کے خون کا پیاسا ہوتا تو ایک کو بھی زندہ نہ چھوڑتا اور وہیں سب کا خاتمہ کردیتا۔ اور اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی ابن زیاد کے پاس چلے جاتے تو دیگر اہل بیت کی طرح ان کو بھی وہ یزید کے پاس زندہ بھیج دیتا؛ چنانچہ اس نے خود امام کو خط میں لکھا تھا: ''مجھے حکم ہے کہ آپ سے بیعت لوں، یا بصورت انکار آپ کو یزید کے پاس بھیج دوں''۔ (جلاء العیون،ص۴۶۵)

عبیداللہ بن زیاد کی حضرت عائذ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی:

اشکال: عبیداللہ بن زیاد نے حضرت عائذ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو نخالہ کہا۔ عائذ بن عمرو صحابی عبیداللہ بن زیاد کے پاس گئے اور فرمایا: میرے بیٹے! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ لوگوں کو ہلاک کرنے والے برے حاکم ہوتے ہیں، تم ان کی طرح مت بنو۔ ابن زیاد نے کہا: بیٹھ جاؤ، آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں

بھوسی (چھلکے) کی طرح ہو۔ حضرت عائذ نے فرمایا: کیا صحابہ میں بھی بھوسی تھی؟

"حدثنا شيبان بن فرّوخ، حدثنا جرير بن حازم، حدثنا الحسن أن عائذ بن عمرو، وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على عبيد الله بن زياد، فقال: أي بنيَّ، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن شر الرعاية الحطمة، فإياك أن تكون منهم"، فقال له: اجلس فإنما أنت من نخالة أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم. فقال: وهل كانت لهم نخالة؟ إنما كانت النخالة بعدهم وفي غيرهم. (صحيح مسلم، رقم: ۱۸۳۰)

جواب: اس حدیث کی سند منقطع ہے حسن بصری نے عائذ بن عمر سے کچھ بھی نہیں سنا ہے؛ **"وما أراه (أي: الحسن) سمع من عائذ بن عمرو شيئًا".** (جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي، ص ١٦٤. وتحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل لأبي زرعة العراقي، ص ٧٢)

اور اگر بالفرض روایت صحیح ہو تو یہ ابن زیاد کی غلطی ہے، ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ مشاہیر اور اکابر صحابہ کے مقابلے میں نخالہ کہا ہو، پھر بھی بفرض صحت الفاظ مناسب نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے فرمایا: **"يا عبد الله بن عمرو! كيف بك إذا بقيت في حثالة من الناس".** (صحيح البخاري، باب تشبيك الأصابع في المسجد، رقم: ٤٨٠)

"آپ کا کیا حال ہوگا جب آپ چھلکوں کی طرح لوگوں میں رہ جائیں گے؟" اس میں تابعین کو "چھلکے" کہا گیا، جو صحابہ کے مقابلے میں ادنی تھے؛ اگرچہ صحیح حدیث میں تابعین خیر القرون میں شامل ہیں۔

کیا ابن زیاد نے ابو برزہ رضی اللہ عنہ کا مذاق اڑایا؟:

ابوطالوت کہتے ہیں: **"شهدتُ أبا برزة دخل على عبيد الله بن زياد، فلمَّا رآه عبيد الله قال: إن محمدِيَّكم هذا الدَّحْداحُ، ففهِمها الشيخُ، فقال: ما كنتُ أحسب أني أبقَى في قوم يعيرونني بصحبة محمد صلى الله عليه وسلم، فقال له عبيد الله: إنَّ صحبة محمد صلى الله عليه وسلم لك زينٌ غيرُ شينٍ.** (سنن أبي داود، رقم: ٤٧٤٩)

ابوطالوت کہتے ہیں: میری موجودگی میں حضرت ابو برزہ ابن زیاد کے پاس گئے، جب ابن زیاد نے ان کو دیکھا تو کہا کہ موٹا ٹھگنا محمدی یہ ہے۔ ابو برزہ سمجھ گئے اور کہا: میرا یہ خیال نہیں تھا کہ کوئی مجھے صحبت نبوی پر طعنہ دے گا۔ اب عبیداللہ نے اپنی بات کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت تو آپ کے لیے زینت ہے، عیب نہیں۔

ابن زیاد کے مخالفین کہتے ہیں کہ ابن زیاد نے اپنی بات بدل دی اور کہا کہ صحبت نبوی زینت ہے؛ لیکن جامعہ مظاہر علوم سہارنپور کے ناظم صاحب اور جلیل القدر استاذ حدیث مولانا اسعد اللہ صاحب نے فرمایا کہ یہ ان کے موٹاپے پر تعریض تھی، صحابیت پر نہیں تھی۔

"قال أستاذنا الشيخ أسعد الله: لعل عبيد الله لم يعير بالصحبة، بل لكونه دحداحًا".

(بذل المجهود، طبع جديد مع تعليقات مولانا تقي الدين الندوي ۲۶/۱۳)

صحابہ اور اہل بیت کا تقدس:

گزشتہ صفحات میں یزید یا عبید اللہ بن زیاد سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا مقصد شیعوں اور سبائیوں کی جانب سے ان کی طرف منسوب غلط روایات کی تردید اور صحیح بات کو بیان کرنا ہے، جس سے اہل بیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تنقیص قطعاً لازم نہیں آتی؛ چنانچہ شیخ عبد السلام شنار ضوء المعالی کی تعلیق میں یزید پر لعنت کے بارے میں لکھتے ہیں: "إن الحق المأخوذ من قواعد الشرع ونصوصه عدم جواز لعن يزيد أو غيره من العصاة والفسقة بأعيانهم، نعم حب آل البيت واجب شرعيٌّ وقربة إلى رب العالمين، لا يخلو قلب مؤمن منه، لكن النهي عن لعن يزيد ليس لقصور في حبهم، بل عملا بقواعد الشرع ونصوصه". (تعليق ضوء المعالي، ص۱۳۶)

صحابہ اور اہل بیت کی محبت تو جزوِ ایمان ہے؛ صحابہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: " اللّٰه اللّٰه في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى اللّٰه، ومن آذى اللّٰه فيوشِك أن يأخذه". (سنن الترمذي، رقم: ۳۸۶۲. مسند أحمد، رقم: ۲۰۵٤۹)

انصار صحابہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لايُحِبُّهم إلا مؤمنٌ، ولا يُبغِضهم إلا منافقٌ...". (صحيح مسلم، رقم: ۵۷)

اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اہل بیت کے بارے میں فرمایا: "وأهلُ بيني، أُذَكِّرُكم اللّٰهَ في أهل بيتي، أُذَكِّرُكم اللّٰهَ في أهل بيتي، أُذَكِّرُكم اللّٰهَ في أهل بيتي". (صحيح مسلم، رقم: ۸۰٤۲)

میں تم کو اہل بیت کے بارے میں اللہ کا خوف یاد دلاتا ہوں۔ تین مرتبہ فرمایا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: " والذي نفسي بيده لقرابة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم أحب إليَّ أن أصل من قرابتي". (صحيح البخاري، رقم: ۳۷۱۲)

اس اللہ کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کا پالنا مجھے اپنے

رشتے کے پالنے سے زیادہ اچھا لگتا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ’’**أحِبُّوا اللّٰه لِما يغذوكم به من نعمه، وأحبوني بحب اللّٰه، وأحبوا أهل بيتي لحبي**‘‘. (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۸۹. المستدرك للحاكم، رقم: ٤٧١٦. وصحّحه الحاكم ووافقه الذهبي)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’**والذي نفسي بيده لا يُبغِضنا أهلَ البيت أحدٌ إلا أدخله اللّٰه النار**‘‘. (صحيح ابن حبان، رقم: ٦٩٧٨. وإسناده حسن. وأخرجه الحاكم، رقم: ٤٧١٧. وقال: صحيح على شرط مسلم. وسكت عنه الذهبي.)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’**خيرُكم خيرُكم لأهلي من بعدي**‘‘. (أخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ٥٣٥٩. وقال: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي).

خلاصۂ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ واقعۂ کربلا کے ذمہ دار روافض ہیں، جس کی پہلی مضبوط دلیل ان اہل بیت کی شہادت ہے جو اس واقعہ میں موجود تھے، یا اس واقعہ میں موجود نہیں تھے؛ لیکن اہل بیت ہونے کی وجہ سے، یا اس واقعہ کے زمانے میں موجود ہونے کی وجہ سے اس واقعہ کے ماتحت السطور کو خوب جانتے تھے۔ اور اس کی دوسری دلیل اس زمانے کے شیعوں کا اقرار ہے جس کے بہت سارے دلائل اور شواہد ناظرین پڑھ چکے ہیں؛ لیکن صد افسوس ہمارے اہل السنۃ والجماعۃ کے واقعۂ کربلا کی داستان سنانے والوں پر کہ نہ اہل بیت کی شہادت کو مانتے ہیں اور نہ خیر القرون کے شواہد کو لائق توجہ سمجھتے ہیں اور نہ اقراری مجرموں کے اقرار کو درخور اعتنا سمجھتے ہیں اور جلے بھنے کٹر داستان گو اور مرثیہ خواں رافضی ابو مخنف کی تقلید کا پٹہ اپنے گلوں میں ڈالے ہوئے ہیں؛ بلکہ بنو امیہ کے سنی رہنماؤں پر ابو مخنف رافضی کی الزام تراشی کے کانٹوں سے بھری ہوئی داستان کو پھولوں کا ہار سمجھ کر سینوں کی زینت بنائے ہوئے ہیں۔ **فإلى اللّٰه المشتكى.**

ترجمہ: مقلد کا ایمان معتبر ہے جو ان مختلف دلائل سے ثابت ہے جو تیروں کی طرح مؤثر ہیں۔

الإیمان: التصدیق بما جاء به النبيُّ صلى اللّٰه علیه وسلم من ضروریات الدین. (۱)

ایمان کی دو قسمیں:

۱- ادنی درجہ کا ایمان: **المنجّي عن خلود النار.**

۲- اعلیٰ درجہ کا ایمان: **المنجّي عن دخول النار.**

ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے یا نہیں؟:

امام خطابیؒ کہتے ہیں کہ اعلیٰ درجے کا ایمان تین چیزوں پر مشتمل ہے: (۱) قول؛ (۲) فعل؛ (۳) اعتقاد۔

القول هو: "لا إله إلا اللّٰه محمد رسول اللّٰه". وهذا القول لا یزید ولا ینقص ایسا نہیں کہ کسی کے لیے **لا إله إلا اللّٰه** نجات کے لیے کافی ہو، اور دوسرے کے لیے **محمّد رسول اللّٰه**۔

الفعل: وهو یزید وینقص.

الاعتقاد: وهو یزید ولا ینقص.

اگر یقین میں کمی واقع ہو تو وہ ظن اور شک کہلاتا ہے، اور ایمان شک یا ظن کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا؛ البتہ زیادتی ہوسکتی ہے کہ علم الیقین عین الیقین میں، اور عین الیقین حق الیقین میں بدل جائے۔ جیسے سورج نکلنے کا علم کسی زیر زمین تہہ خانے یا بند کمرے میں جہاں سورج کی روشنی نہ پہنچتی ہو اندازے سے یا گھڑی وغیرہ سے معلوم

---

(۱) والتصدیق المعهود شرعًا: وهو تصدیق النبي صلى اللّٰه علیه وسلم في کل ما جاء به، وعلم من الدین بالضرورة. (حاشیة الإمام البیجوري على جوهرة التوحید، ص ۹۰)

وقال الملا علي القاري: "اختلف العلماء فیه على أقوال، أولها: –علیه الأکثرون والأشعري والمحققون– أنه مجرد تصدیق النبي –علیه الصلاة والسلام– فیما علم مجیئه بالضرورة، تفصیلًا في الأمور التفصیلیة، وإجمالًا في الإجمالیة، تصدیقًا جازمًا ولو لغیر دلیل، حتى یدخل إیمان المقلد، فهو صحیح على الأصح. وما نُقِل عن الأشعري من عدم صحته رُدَّ بأنه کذبٌ علیه". (مرقاة المفاتیح ۱/۴۸)

ہو، یہ علم الیقین ہے، اور آنکھوں سے دیکھ لے تو عین الیقین ہے، اور دھوپ میں بیٹھ کر اس کے اثرات محسوس بھی کرلے تو یہ حق الیقین ہے۔

یا "النار محرقة" علم الیقین ہے، اور رؤیت کے بعد عین الیقین ہے، اور تاپنے کے بعد حق الیقین ہے۔ حق الیقین کسی چیز کے اثرات کے قبول کرنے کو کہتے ہیں۔

احناف کے نزدیک ایمان میں کمی زیادتی نہ ہونے کا مطلب:

احناف کے نزدیک "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" کا مطلب یہ ہے کہ نفس تصدیق یعنی دین ماننے میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی، یا یوں تعبیر کیجئے کہ ذات ایمان اور مؤمن کہنے میں نقص وزیادتی نہیں ہوسکتی اور اس میں تمام مؤمنین برابر ہیں؛ البتہ اس کی کیفیت میں فرق مراتب کا اعتبار کیا گیا ہے، یا یوں کہا جائے کہ جتنا ضروریاتِ دین پر ایمان لانا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے لیے ضروری ہے اتنا ہی ضروریاتِ دین پر ایمان لانا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے؛ البتہ کسی کا یقین قوی ہے کسی کا ضعیف۔

خلاصہ یہ ہے کہ حقیقتِ ایمان کمی وبیشی قبول نہیں کرتی؛ البتہ کیفیت میں کمی بیشی ممکن ہے۔ اور کمی بیشی نہ ہونا کنایہ ہے مساوات سے، یعنی سب مسلمانوں میں ایمانی حقیقت برابر ہے۔ (انظر: فيض الباري ١/٥٩-٦٧. وفتح الملهم ١/٤٤٦)

دراصل احناف نصوص میں تطبیق کی راہ اختیار کرتے ہیں، بعض نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں فرق نہیں، سب مسلمان اس میں برابر ہیں؛ قال اللّٰه تعالى: ﴿فَإِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾. (البقرة: ١٣٧) اور اسی طرح ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ﴾ (البقرة: ٢٨٥) کے بعد ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ﴾ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب مومن ہیں، اور بعض آیات سے زیادتی اور کمی معلوم ہوتی ہے، تو احناف نے ظاہراً ان متعارض آیات میں یہ تطبیق دی کہ مؤمن کہنے میں سب برابر ہیں، ہاں کیفیات وانوار، مراتبِ یقین اور خوف ورجاء میں فرق ضرور موجود ہے۔ اس مسئلے کی مزید تفصیل آگے آنے والی ہے۔

تقلید کی تعریف:

التقليد: قبول قولِ الغير بدون دليل.[1]

مکمل تعریف یوں ہے: **اتباع الإنسانِ غيرَه في القول والفعل معتقِدًا حقِّيَّته من غير تأمّل**

---

(١) قال في ضوء المعالي: "والتقليد قبول قول الغير بلا دليل فكأنه لقبوله جعله قلادة في عنقه". (ص ١٣٧)

في الدليل. (انظر: التعريفات، ص ۲۹. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/ ۵۰۰)

سب سے آسان اور اچھی تعریف جس پر اشکالات وارد نہیں ہوتے وہ ہے جس کو ''نماز پیمبر'' کے صفحہ ۳۷ پر **''الاجتهاد'' للسيد محمد موسى** کے صفحہ ۵٦۷ سے نقل کیا ہے۔ میرے الفاظ میں اس کا خلاصہ یہ ہے:
الاعتماد على الغير في فهم الحكم من الدليل.

تقلید کا خلاصہ: **التسليم والانقياد وظيفة المقلّد، والنظر والاجتهاد وظيفة المجتهد.**

لیکن اگر مجتہد بعض چیزوں میں تقلید کرے تو تقلید سے نہیں نکلے گا۔ تقلید سے مراد یہاں **التقليد في العقائد بدون النظر في الدليل** ہے۔

بأنواع الدلائل: نوع: جس کے افراد مختلف حقائق نہ رکھتے ہوں؛ بلکہ سب افراد کی حقیقت ایک ہو، جیسے انسان کلی کے افراد زید، عمر، بکر سب کی حقیقت ایک ہے۔

اصولیین چونکہ حقائق سے بحث نہیں کرتے؛ بلکہ اغراض سے بحث کرتے ہیں؛ اس لیے ان کے نزدیک نوع اسے کہتے ہیں جو متفقین فی الأغراض پر محمول ہو، جیسے رجل کہ سب مردوں کے مقاصد ایک ہیں۔[1]

الدلائل: دلیل کی جمع ہے، بروزن فعیل بمعنی فاعل ہے، **أي: الدالُّ على الغير.**

عند الأصوليين: ما يمكن التوصل به إلى المطلوب جس سے انسان اپنے مقصد کو پالے۔
نحو حدوث العالم دليل على معرفة الصانع والبارئ.

عند المناطقة: ما يلزم مِن العلم به العلمُ بشيء آخر.

دلیل کی اقسام:

دلیل کی تین قسمیں ہیں: (۱) عقلی؛ (۲) نقلی؛ (۳) مرکب۔

(۱) دلیل عقلی: **المركب من المقدمات العقلية،** جیسے عالم ممکن ہے، اور ہر ممکن مخلوق ہے، لہٰذا عالم مخلوق ہے۔

(۲) دلیل نقلی: **ما يكون مركبًا من المقدمات النقلية.** جیسے **تارك المأمور به عاص، وكل**

---

(۱) قال في شرح السلّم: ''الكلام على النوع: تعريفه: هو ما يصدق على كثيرين متفقين بالحقيقة، ويقع في جواب ما هو؟، مثاله إنسان، فإنه يصدق على كثيرين متفقين بالحقيقة كزيد وعمرو وبكر وغيره، وهي ذات حقائق متفقة ومتحدة ويقع في جواب ما هو، فإذا سأل سائل وقال: ما زيد وعمرو وبكر وغيره؟ كان الجواب له إنسان''. (شرح السلم في المنطق للأخضري، ص ۱٤)

وقال في نور الأنوار: ''والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين، فهم (أي الأصوليون) إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق''. (ص ۱۵)

عاص يستحق العقاب، فالنتيجة: تارك المأمور به يستحق العقاب.

تـارك الـمـأمـور بـه عـاص لقول الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾. (طه:۹۳) وكلُّ عاصٍ يستحقّ العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾. (الجن:۲۳)

(۳) دلیل مرکب: المركب من المقدمات النقلية والعقلية. یعنی جس کا ایک حصہ نقلی اور دوسرا حصہ عقلی ہو۔ (راجع: دستور العلماء ۷۷/۲. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۷۹۳/۱-۷۹۸. والكليات، ص ۴۳۹)

جیسے شافعیہ کہتے ہیں: الوضوء عمل (عقلی)، وكلّ عمل يتوقّف على النية (نقلی) لقوله صلى الله عليه وسلم: ''إنّما الأعمال بالنيات''. نتیجہ: النية واجبة في الوضوء.

احناف کہتے ہیں: الصلاة عبادة (عقلی)، وكل عبادة تتوقف على النية (نقلی)، نتیجہ: فالصلاة تتوقف على النية.

النصال: نصل کی جمع ہے۔ أي: حديدة الرمح. نیزے کے لوہے والے جز کو نصل کہتے ہیں۔ یہاں تیر کا معنی مراد ہے۔

متنبّی کہتا ہے:

رَمَـانِـي الدَهْرُ بِالْأَرْزَاءِ حَتَّى ❁ فُؤَادِي فِي غِشَاءٍ مِنْ نِبَالِ

فَـصِـرْتُ إِذَا أَصَابَتْنِيْ سِهَامٌ ❁ تَكَسَّرَتِ النِّصَالُ عَلَى النِّصَالِ

(ديوان المتنبي بشرح العكبري ۱۷۶/۳)

ترجمہ: زمانے نے مجھے مصیبتوں کے ایسے تیر مارے کہ اب میرا دل تیروں میں ڈھکا ہوا ہے، اور میری حالت یہ ہوگئی ہے کہ جب مجھے تیر لگتے ہیں تو تیر کا پیکاں (نوک) دوسرے پیکاں پر ٹوٹ جاتا ہے۔

ایمان کی پانچ قسمیں:

ایمان کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) مطبوع: جیسے فرشتوں کا ایمان، کہ یہ ان کی طبیعت کا جز بنا دیا گیا ہے، جیسے ہمارے لیے کھانا پینا۔ ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحريم:۶)

(۲) معصوم: جیسے انبیا کا ایمان۔

(۳) مقبول: جیسے مؤمنین کاملین کا ایمان۔

(۴) موقوف: جیسے اہل بدعت کا ایمان۔ اگر بدعت ایسی ہو جس میں کفر تک پہنچانے کا احتمال ہو، تو ایمان موقوف ہے۔

(۵) مردود: جیسے منافق کا ایمان۔

علامہ جرجانیؒ فرماتے ہیں: ”الإيمان على خمسة أوجه: إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان موقوف، وإيمان مردود، فالإيمان المطبوع هو إيمان الملائكة، والإيمان المعصوم هو إيمان الأنبياء، والإيمان المقبول هو إيمان المؤمنين، والإيمان الموقوف هو إيمان المبتدعين، والإيمان المردود هو إيمان المنافقين“. (التعريفات، ص۱۸)

مصنف رحمہ اللہ نے شعر میں معتزلہ کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں کہ مقلّد کا ایمان صحیح نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف بھی یہ مقولہ منسوب ہے؛ مگر یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔(۱)

معتزلہ کا عدم اعتبار سے مقصود یہ ہے کہ علم اور معرفت ضروری ہے۔

دلیل: آیتِ کریمہ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ﴾. (محمد: ۱۹) اور مقلد تو دوسرے کے پیچھے چلتا ہے۔

جواب: یہ بات درست نہیں؛ اس لیے کہ تحصیلِ علم کے مختلف ذرائع ہیں، کبھی علم تقلید سے حاصل ہوتا ہے، کبھی غور وفکر سے، کبھی مشاہدے سے اور کبھی وحی سے۔

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾. (الأنعام: ۱۲۵) اور شرح صدر کی تشریح میں حدیث میں آتا ہے: ”نور يقذفه الله تعالى في قلب المُؤمن“. (تفسير الثعالبي ۱۸۷/٤)

ایمانِ مقلد کے بارے میں مذاہب:

(۱) عند المعتزلة: إيمان المقلّد غير معتبر.

(۲) عند بعض المعتزلة: إيمان المقلّد معتبر، لكنّه آثم بترك الواجب.

(۳) عند جمهور العلماء: إيمان المقلّد معتبر، وهو ليس بآثمٍ بترك الواجب والاستدلال.

(۴) إيمان المقلِّد معتبر، والنظر والاستدلال لا يجوز له.(۲)

---

(۱) قال في نشر اللآلي: ”ونقل عن المعتزلة القول بعدم اعتبار إيمان المقلد، ونُسِب إلى الأشعري أيضًا، لكن قال القشيري: إنه افتراء عليه، فما ذكره ابن جماعة أن مذهب الأشعري والقاضي أن إيمان المقلد غير معتبر خلافًا للظاهرية والسادة الحنفية، ليس في محله“. (نشر اللآلي، ص ۱٤۰. وانظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص ٦۱)

وقد مرَّ قولُ الملا علي القاري: ”وما نُقِل عن الأشعري من عدم صحته، رُدَّ بأنه كذِب عليه“. (مرقاة المفاتيح ٤۸/۱)

(۲) قال الصاوي: ”وحاصل ما انحطَّ عليه كلامُ الأشياخ: أن من عرف الله بالدليل ولو جمليًّا ولو لم يكن باصطلاح أهل الكلام، فهو مؤمن اتفاقًا، ومن عرفه بلا دليل أصلاً، بل بالتقليد، ففيه ستة أقوال:

الأول: لأبي هاشم الجُبَّائي رئيس المعتزلة، ونَقْلُه عن أهل السنة كذب؛ إذ إيمانه غير صحيح في الآخرة، وأما =

اس لیے کہ عامی اگر نظر اور استدلال کا مکلّف بنا دیا جائے تو شبہات میں مبتلا ہوگا؛ اس لیے اس کے لیے لازم ہے کہ کسی عالم کی اتباع کرے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿فَسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾. (النحل: ٤٣).

دلائل جمہور:

مقلد کا ایمان اس لیے معتبر ہے کہ تقلید سے بھی یقین پیدا ہوتا ہے اور مطلوب حصول یقین ہے۔

(۱) ''أُمِرتُ أن أُقاتل الناس حتَّى يقولوا لا إله إلّا اللّٰه، فإذا قالوا لا إله إلّا اللّٰه، عصَموا منّي دماءَ هم وأموالَهم إلّا بحقّها، وحسابُهم على اللّٰه''. (صحيح مسلم، رقم: ٢١).

حاصل یہ کہ جب کسی نے اس مضمون اور اس کلام کے معنی کا اعتقاد کرلیا تو وہ مؤمن ہے، اس میں یہ شرط نہیں کہ اس نے تقلید سے جانا یا بغیر تقلید کے، بس جاننا لازم ہے۔

(۲) جب حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ایمان کے بارے میں دریافت کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **''الإيمان أن تؤمن باللّٰه، وملائكته، وكتبه، ورسله...''**. (صحيح البخاري، رقم: ٥٠) حدیث میں یہ نہیں فرمایا کہ فلسفی دلائل سے جاننا ضروری ہے۔

(۳) اكتفى النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم بالنطق من الصحابة من غير ترغيب وتوجيه

= في الدنيا فاتَّفقوا على إيمانه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾. (النساء: ٩٤)

الثاني: هو صحيح إلا أنه عاصٍ لترك النظر مطلقًا، كان فيه أهلية للنظر، أم لا.

الثالث: هو صحيح إلا أنه عاص بترك النظر إن كان فيه أهلية للنظر، وكان متمكنا من المعرفة.

الرابع: إن قلَّد معصومًا كالقرآن والسنة فهو غير عاص، وإلا فهو عاص.

الخامس: إن النظر حرام، وهو مذهب غالب الصوفية؛ فإنهم يقولون: متى غاب حتى يُستدَلَّ عليه، ومتى خفِي حتى تكون الآثار تدلُّ عليه.

السادس: أن النظر شرط كمال فيمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر، فقد خالف الأولى.

والحق الذي عليه المعَوَّل أنه مؤمنٌ عاصٍ بترك النظر إن كان فيه أهلية''. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٠٨-١١٠)

وقال الصاوي بعد صفحات: ''فتحَصَّل أنَّ الحق الذي عليه جميع أهل السنة أن إيمان المقلد صحيح إلا أنه يكون عاصيًا بترك النظر إن كان فيه أهلية له، والحال أن اعتقاده جازم بحيث لا يرجع برجوع مقلَّده''. (ص١٠٤)

وقال في نشر اللآلي: ''ثم التحقيق ما ذكره السبكي [الفتاوى ٢/٣٦٥-٣٦٨] من أن التقليد إن كان أخذًا بقول الغير من غير حجة ولا جزم به... فلا يكفي إيمان المقلد قطعًا؛ لأنه لا إيمان مع أدنى تردد فيه، وإن كان المقلد أخذ قول الغير بغير حجة لكن جزمًا... فيكفي إيمانه عند الأشعري وغيره''. انتهى. (ص١٤١)

إلى الفكر في الدلائل.

(۴) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشادفرمایا: ''يـا أيهـا الـنـاس، قولوا: لا إله إلّا اللّٰه، تفلحوا''. (مسند أحمد، رقم:١٦٦٠٣، وإسناده حسن، وله شواهد).

(۵) ایک صحابی نے عرض کیا کہ میں باندی کو آزاد کرنا چاہتا ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی سے پوچھا ''أين اللّٰه؟'' باندی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، پھر آپ نے اس سے پوچھا: ''من أنا؟'' تو اس نے کہا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشادفرمایا: ''أَعتِقْها، فإنّها مؤمنة''. (صحيح مسلم، باب تحريم الكلام في الصلاة، رقم:٥٣٧) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دلائل کی تفصیل نہیں پوچھی۔(۱)

---

(۱) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

صحیح مسلم کی حدیث میں ''أين اللّٰه'' کے الفاظ آئے ہیں۔حضرت معاویہ بن حکم السلمی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كانت لي جارية ترعَى غنمًا لي قِبَلَ أُحُدٍ والجَوَّانِيَّةِ، فاطَّلعتُ ذاتَ يوم، فإذا الذئب قد ذهب بشاة مِن غنمها وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، ولكني صككتها صكّة، فأتيتُ رسولَ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فعظم ذلك عليَّ، قلتُ: يا رسول اللّٰه أفلا أعتقها؟ قال: ''ائتني بها'' فأتيته بها، فقال لها: ''أين اللّٰه؟'' قالت: في السماء، قال: ''من أنا؟'' قالت: أنت رسول اللّٰه، قال: ''أعتقها فإنّها مؤمنة''. (صحيح مسلم، رقم:٥٣٧).

مسند احمد میں اس کے ہم معنی ایک دوسری حدیث میں ''أتشهدين أن لا إله إلّا اللّٰه؟'' کے الفاظ آئے ہیں: عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمة سوداء، وقال: يا رسول اللّٰه إن عليَّ رقبة مؤمنة، فإن كنت ترى هذه مؤمنة أعتقتُها، فقال لها رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ''أتشهدين أن لا إله إلّا اللّٰه؟'' قالت: نعم، قال: ''أتشهدين أني رسول اللّٰه؟'' قالت: نعم، قال: ''أتؤمن بالبعث بعد الموت؟'' قالت: نعم، قال: ''أعتقها''. (مسند أحمد، رقم:١٥٧٤٣. وموطأ مالك، رقم: ٢٧٣١)

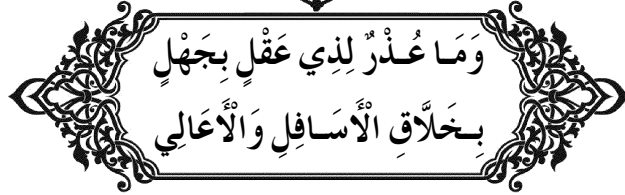
یہ حدیث بھی صحیح ہے، اور یہ شریعت کے مزاج کے مطابق بھی ہے؛ کیونکہ ایمان لانے کا طریقہ '' أيــــن'' اور اس کا جواب اشارہ نہیں ہے؛ بلکہ شہادتین کا ادا کرنا ہے۔

اسی طرح سنن دارمی میں حضرت شرید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: أتيتُ النبيَّ صلى اللّٰه عليه وسلم فقلتُ: إنّ على أُمِّي رقبةً وإن عندي جارية سوداءَ نُوبِيَّةً أفتُجزئ عنها؟ قال: ''ادع بها'' فقال: ''أتشهدين أن لا إله إلا اللّٰه؟'' قالت: نعم، قال: ''أعتقها، فإنها مؤمنة''. (سنن الدارمي، رقم: ٢٣٩٣).

اور ''أُمِرتُ أن أُقاتل الناس حتَّى يشهدوا أن لا إله إلّا اللّٰه''. (صحيح البخاري، رقم:٢٥) سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں دخول شہادتین سے متحقق ہوتا ہے، نہ کہ محض اس بات کے علم سے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے؛ کیونکہ اگر کسی کا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے اور شرک میں مبتلا ہے تو اس کا اسلام کیسے قبول ہوگا؟

یا اس میں تاویل یا تفویض کا راستہ اختیار کیا جاسکتا ہے، اور تاویل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا آسمان میں ہونا علوِّ شان کے معنی میں ہے، كما يليق بشأنه جل وعلا یعنی اس کی شان ہر چیز سے بلند برتر اور عالی ہے، مکان مراد نہیں ہے؛ بلکہ رفعتِ شان اور عظمت مراد ہے۔

حدیث جاریہ کی تحقیق پہلے بھی شعر نمبر ۱۲ میں گزر چکی ہے۔

مقلد کے ایمان سے متعلق مزید بحث کے لیے دیکھئے: روح المعانی، محمد:۱۹۔ وشرح المقاصد ۵/ ۲۱۸-۲۱۴)

ترجمہ: کسی عقل والے کے لیے زمینوں اور آسمانوں کے خالق کا نہ جاننا کوئی عذر اور عذاب سے خلاصی کا بہانہ نہیں بنتا۔

مَا ''مشابہ بلیس'' أي: **وليس عذرٌ**. ذی عقل کے لیے اس بات میں کوئی عذر قبول نہ ہوگا کہ وہ خلاق ارض وسما کو نہیں جانتا تھا۔

مَا کے لیے **عذر** اسم اور **لذي عقل** خبر ہے، أي: **ليس عذر ثابتًا لذي عقل.**

العذر: المسقط لوجوب المأمور به. عذر کا مطلب یہ ہے کہ بندہ جس حکم کا مکلّف ہے عذر کی بنا پر وہ اس حکم کا مکلّف نہیں رہتا، جیسے کوئی قیام سے عاجز ہے تو وہ معذور ہے اور قیام اس سے ساقط ہوگا۔

عذر اور مانع میں فرق:

المانع: هو المحرِّم للمأمور به، یعنی جس کی وجہ سے مامور بہ حرام ہوجائے، جیسے حیض کہ اس کی وجہ سے نماز وروزہ حرام ہوجاتا ہے۔

العذر: الذي يسقط المأمور به.

عقل: عقال البعير سے ماخوذ ہے، جس رسی سے اونٹ کو باندھتے ہیں اس کو **عقال** کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ وہ فرار سے مانع بن جاتا ہے، اسی طرح عقل کامل مانع من القبائح ہے۔

جَهل: معرفة المعلوم على خلاف ما هو عليه. یعنی کسی کو کوئی چیز معلوم ہو؛ لیکن وہ واقعہ اور نفس الامر کے مطابق نہیں، یہ جہل مرکب ہے۔ اور اگر یہ علم ہے کہ معلوم شے کو نہیں جانتا، یعنی اپنی جہالت کا علم ہے تو جہل بسیط ہے۔ اور جہل مرکب میں جہل کے دو درجے ہیں ایک تو اس شے سے جہالت اور دوسرا اپنی جہالت سے بھی جاہل۔ جہل، عقل کی ضد ہے۔

آنکس کہ نداند ونداند کہ نداند ❁ درجہل مرکب ابد الدہر بماند

علم کا مفہوم وجودی ہے: أي: **معرفة المعلوم على ما هو عليه.** اور جہل کا مفہوم بھی وجودی ہے،

أي: معرفة المعلوم على خلاف ما هو عليه.

یا جہل وعلم میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہے، علم ملکہ وجودی ہے اور جہل ملکہ عدمی ہے، أي: **عدم العلم بالمقصود ما من شأنه العلم** یعنی مقصود کا علم نہیں۔

اور جہل مرکب: **انتفاء العلم بالمقصود مع اعتقاده صحيحًا. يا معرفة المعلوم على خلاف ما هو عليه، أي: يعتقد وجوده وهو ليس بموجود كالآلهة الباطلة.**

الأسافل: عناصر اربعہ: زمین، انسان، نباتات وجمادات۔

أعالي: السماوات السبع، والملائكة، والعرش، والكرسي، وغير ذلك.

عقل کی تعریف:

(۱) **القوة المستعدة للإدراك تُسمَّى بالعقل.**

(۲) **قوةٌ يُعرَف بها الحقّ من الباطل، والصحيح من غير الصحيح.**

(۳) **قوة تدرك بها الغائبات،** اگر عمارت کو دیکھے تو معمار اور بنانے والے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، یہ صلاحیت جانور میں نہیں ہے؛ البتہ جانور میں شعور ہوتا ہے۔ یعنی حواس کے ذریعے اپنے نفع ونقصان کا ادراک کرتا ہے۔

(۴) اصولیین کے نزدیک: **العقلُ نورٌ يُضاء به طريقٌ يُبتَدأُ به من حيث ينتهي إليه دركُ الحَواسِّ".** حواس کا ادراک ختم ہونے کے بعد جس چیز کا کام شروع ہوتا ہے اسے عقل کہتے ہیں۔ (كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي ۲/۳۹٤)

(۵) صوفیا کے نزدیک: **العقل شيءٌ لطيفٌ نورانيٌّ ربّانيٌّ.** پھر صوفی حضرات کہتے ہیں کہ عقل کو من حیث التعقل عقل، من حیث الحیاۃ روح، اور من حیث الشہوۃ نفس کہا جاتا ہے۔

شعر کا مطلب:

عاقل کے لیے کائنات کے خالق سے جاہل رہنا عذر نہیں؛ اگر کسی شخص نے عاقل ہونے کے باوجود خالقِ کائنات کی توحید کو نہ جانا، اور اصولیین کے نزدیک اسے اتنا موقعہ بھی ملا کہ کائنات میں غور کر لے، تو اس کے لیے بھی جہل عذر نہ ہوگا؛ اگر چہ وہ پہاڑ کی چوٹی پر رہتا ہو۔ اصولیین میں سے امام ابوحنیفہؒ اور ماتریدیہ سے یہی مروی ہے کہ وہ معذب ہوگا۔

روى الحاكم الشهيد في "المنتقى" عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال:" لا عذر

لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض، وخلق نفسه، وسائر خلق ربه". (كشف الأسرار، باب بيان العقل ٤/٣٣٠).

وفي شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي: "وروي أنه قال: لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعُقولهم. وعليه مشايخنا". (ص٥٥. والمسامرة بشرح المسايرة، ص٧٥.).

امام صاحبؒ سے دوسری روایت اور ابوالحسن اشعریؒ بھی کہتے ہیں کہ اصل مدارِ شریعت ہے، اگر کسی کو شریعت نہیں پہنچی تو محض عقل سے وہ خالق کائنات کی معرفت اور اس پر ایمان لانے کا مکلّف نہیں، اور شریعت کا نہ پہنچنا اس کے لیے عذر ہوگا؛ لہٰذا وہ معذب نہ ہوگا۔[1]

فخر الاسلام علامہ بزدویؒ نے اس روایت کو لیا کہ جہل عذر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو ابوالعسر کہا جاتا ہے۔ نیز ان کی عبارت بھی مشکل ہوتی ہے۔ ان کے دوسرے بھائی جو ابوالیسر سے مشہور ہیں، اور ان کی عبارتیں بھی آسان ہوتی ہیں، کہتے ہیں: **الجهل عند عدم الشريعة عذر**.

شعر کا مطلب نثر میں یوں ہوگا:

ليس العذر موجودًا للعاقل، أي: لا يعذر العاقل بسبب جهله بخلاق الأسافل والأعالي، أي: بخلاق الكائنات.

اکثر ماتریدیہ یہی کہتے ہیں کہ عاقل کے لیے خالق کائنات سے جہالت عذر نہیں۔

مولانا مناظر حسن گیلانیؒ اپنی کتاب "الدین القیم" میں رقمطراز ہیں کہ حضرت شیخ الہندؒ سے میں نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "یہ مسئلہ ایسا ہے کہ ممکن ہے ہمارے پڑوس میں کوئی کافر رہتا ہو اور اس کو اسلام وشریعت کے بارے میں کچھ علم نہ ہو، اور ایک شخص امریکہ میں رہتا ہو اور اس کو اسلام کے بارے میں مکمل معلومات ہوں۔ تو اس معاملے کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دینا چاہئے کہ وہ خوب جانتا ہے کہ کس پر حجت تمام ہوئی ہے اور کون اس بارے میں معذور ہوگا"۔

---

(١) قال أئمة بخارى من الحنفية: لا يجب الإيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة، كقول الأشاعرة. وحملوا المروي عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة. ونقل هذا الحمل عنهم ابن عين الدولة، فإنه قال: أئمة بخارا الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول، يعني قول الأشاعرة، وحكموا بأن المراد من رواية "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه..." بعد البعث.

قال الكمال بن أبي شريف: وهذا الحمل من أئمة بخارى أمر ممكن في العبارة الأولى (أي: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه..." ولا يمكن في العبارة الثانية (أي: لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعقولهم).

لكن قال في التحرير في أصول الفقه: إنه يجب حمل الوجوب في العبارة الثانية على الوجوب العرفي، فإن الواجب عرفًا بمعنى الذي ينبغي أن يفعل. (راجع: المسامرة بشرح المسايرة، ص٧٦. وشرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ٥٠).

شعر کے مضمون کے دلائل:

(۱) "كل مولود يولد على الفطرة". (متفق عليه) ہر بچہ فطرتِ اسلام پر پیدا ہوتا ہے گویا کہ اسلام اوراس کے بنیادی عقائد انسانی فطرت میں داخل ہیں؛ اس لئے ہر عاقل بالغ پر خالقِ کائنات اور توحید باری کی معرفت ضروری ہے۔

دلیل(۲) ﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. (الروم: ۳۰).

دلیل(۳) ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (لقمان: ۲۵).

دلیل(۴) ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (إبراهيم: ۱۰).

ابوالیسر بزدویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا مطلب یہ ہے کہ بعثت رسل کے بعد آدمی پر اللہ تعالیٰ کی توحید کا علم حاصل کرنا لازم اور واجب ہے، اور بعثت رسل سے پہلے اگر کسی کو توحید باری تعالیٰ کا علم نہ ہو، تو وہ معذور ہے۔ یعنی فترت جو انقطاع رسل کا زمانہ ہے اس میں اگر کوئی دین اور توحید وشریعت کو نہ جانے تو معذور ہے؛ جبکہ اسے دین وتوحید کی دعوت نہ پہنچی ہو؛ البتہ بعثتِ رسل کے بعد اگرچہ ناقص طور پر خبر پہنچی ہو تو بھی اس پر معرفت واجب ہو جاتی ہے۔

"يحتمل أنه (أي: أبو حنيفة) أراد به بعد مجيء الرسل، على أن الصحيح أنه أراد به هكذا؛ لأن الإنسان لا يقدر أن ينظر في الآيات، ويتفكر فيها لاشتغاله باللهو إلا بعد داعٍ يدعوه إلى التأمل والنظر في الآيات، كما في جميع ما غاب عن الحواس، ...فيكون المراد منه بعد بعث الرسل". (أصول الدين لأبي اليسر البزدوي، ص۲۱۷).

فترت کی تعریف: **إذا انقطع دين وشريعة ولم يأت دين آخر بعدُ، فهٰذا الزمان يسمّى زمن الفترة.**

اشکال: اس قول کے مطابق تو کافر بھی ناجی ہوں گے۔

اس کے جواب میں ابوالیسرؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں؛ اللہ تعالیٰ اگر مشرکین کو دنیا میں شرک کے ارتکاب کے باوجود عذاب نہیں دیتے، تو آخرت میں اس شرک کے باوجود (جس سے ان کو روکا نہ گیا ہو، اور نہ رسل کی دعوت پہنچی ہو) عذاب نہ دیں، تو جس صفتِ رحمت سے ان کو دنیا میں عذاب نہ دیا، اگر آخرت میں بھی عذاب نہ دیں، تو کیا مضائقہ ہے۔

اور آیت کریمہ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾. (الإسراء: ۱۵) کی ماتریدیہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ رسول کی بعثت سے قبل دنیوی عذاب نہیں دیتے۔ ابوالیسر بزدویؒ کہتے ہیں کہ جب دنیوی عذاب

نہیں دیتے؛ بلکہ ان کو سلامت رکھتے ہیں، تو آخرت میں بھی سلامت رکھنا ممکن ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ﴾ میں عذاب مطلق ذکر ہوا ہے، اس کو دنیا کے عذاب کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جا سکتا؛ بلکہ عام طور پر جب عذاب کا ذکر آتا ہے تو آخرت کا عذاب مراد ہوتا ہے۔

خلاصہ: اہل فترت اگر توحید باری تعالی کے قائل نہ ہوں تو اس بارے میں ماتریدیہ کے دو قول ہیں:

(۱) معذب ہیں، ناجی نہیں۔

(۲) معذب نہیں، بلکہ ناجی ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک آخرت میں معذب نہیں۔

عبداللہ بن مبارکؒ نے ایک چرواہے سے سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کے وجود کا تم کو علم ہے؟ تو چرواہے نے جواباً کہا: ہاں! جانتا ہوں؛ اِن بکریوں کے ساتھ اگر نگہبان نہ ہو، تو یہ ہلاک ہو جائیں گی، اسی طرح اگر مالک حقیقی بندوں کی حفاظت نہ فرمائیں تو لوگ ضائع ہو جائیں گے، اور یہ کائنات کا نظام باقی نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح میں یہ بھی جانتا ہوں کہ میرا رب میری طرح نہیں اور نہ میں اس کی طرح ہوں؛ اس لیے کہ بکریاں میری طرح نہیں اور نہ میں بکریوں جیسا ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ کا ایک دہریہ سے مناظرہ طے پایا، امام صاحبؒ مناظرہ میں تاخیر سے پہنچے، دہریہ نے اعتراض کیا کہ وقت پر نہیں پہنچے، تو امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ میرے راستے میں ایک نہر پڑتی ہے، اس کے پار کرنے کا کوئی ذریعہ نہ تھا، اچانک ایک درخت خود بخود ٹوٹا اور پانی میں گرا، اس کے دو ٹکڑے ہوئے اور ان تختوں سے ایک کشتی بنی؛ اس میں سوار ہو کر میں یہاں پہنچا۔ دہریہ نے کہا: یہ کیسے ممکن ہے؟ امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ جب ایک معمولی کشتی بغیر صانع کے وجود میں نہیں آ سکتی، تو کائنات کا یہ عظیم نظام اور عجائبات بغیر صانع کے کیسے وجود میں آ گئے؟ (۱)

---

(۱) مشہور واقعہ تو یہی ہے؛ لیکن امام رازی نے اس واقعہ کو یوں نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: جب ایک کشتی بغیر ملاح کے سمندر میں سیدھی نہیں چل سکتی ہے تو یہ وسیع و عریض مختلف الاحوال دنیا بغیر کسی صانع و محافظ کے کیسے قائم رہ سکتی ہے؟! "كان أبو حنيفة رحمه الله سيفًا على الدهريَّة، وكانوا ينتهزون الفُرصة ليقتلوه، فبينما هو يومًا في مسجده قاعدٌ إذ هجَم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهمُّو بقتله، فقال لهم: أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم، فقالوا له: هات، فقال: ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينةً تجري مستوية ليس لها ملاح يُجرِيها ولا متعهِّد يدفعها، هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا: لا، هذا شيء لا يقبله العقل، فقال أبو حنيفة: يا سبحان اللّٰه! إذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد ولا مجري، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ؟! فبكوا جميعا، وقالوا: صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا". (مفاتيح الغيب ۲/۳۳۳، البقرة: ۲۲. وانظر: علوم القرآن لمولانا شمس الحق الأفغاني، ص ۱۵۰-۱۵۱)

ابوالحسن اشعریؒ کہتے ہیں کہ: بعثتِ انبیاعلیہم السلام کے بغیر صرف عقل اس مسئلہ میں کافی نہیں؛ اس لیے کہ عقل تو اصل نہیں؛ بلکہ معاون ہے۔

عقل کے اصل نہ ہونے کے دلائل:

(۱) ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾. (الإسراء:۱۵).

(۲) ﴿أَوْ تَقُوْلُوْا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتٰبُ لَكُنَّا أَهْدٰى مِنْهُمْ﴾. (الأنعام:۱۵۷).

(۳) ﴿لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾. (النساء:۱۶۵) معلوم ہوا کہ اصل بعثتِ رسل ہے۔

(۴) ﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيْهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيْرٌ﴾. (الملك:۸) نذیر سے مراد ڈرانے والا رسول ہے، عقل مراد نہیں۔

(۵) ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾. (فاطر:۳۷) یعنی جو رسولوں نے بتایا تھا وہی صحیح تھا، اب دوبارہ بھیج دیجیے؛ تاکہ ہم ایسے کام کریں جیسا وہ کہیں، نہ کہ وہ جو پہلے کئے۔

(۶) ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُوْنَ عَلَيْكُمْ اٰيٰتِ رَبِّكُمْ﴾. (الزمر:۷۱)

اہل فترت کے بارے میں تیسرا نظریہ:

اہل فترت کے بارے میں ان دو نظریات کے علاوہ ایک تیسرا نظریہ بھی ہے کہ اہل فترت کا امتحان ہوگا۔ اور یہی مختار قول ہے۔

قال الشيخ عبد العزيز الفرهاروي في كتابه "مرام الكلام": "والصحيح عندي – والله ورسوله أعلم– امتحانهم (أي: أهل الفترة) لستة أحاديث ذكرها الحافظ السيوطي". ثم سردها". راجع تمامه في "مرام الكلام في عقائد الإسلام" (ص۳۰۸)

چار قسم کے لوگ ایسے ہیں جو عذر پیش کریں گے: (۱) اصم (بہرا)؛ (۲) ہرم (بہت بوڑھا)؛ (۳) احمق؛ (۴) اہل فترت۔ ان کا امتحان یوں ہوگا کہ ان سے کہا جائے گا کہ آگ میں کود جاؤ! بعض لوگ کہیں گے: یااللہ! ہم تو آگ سے بچنے کی خواہش رکھتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے مجھے پانے کے بعد بھی میرا حکم نہیں مانا، تو دنیا میں کیا مانتے؟ ان کو جہنم میں ڈالا جائے گا، اور جو حکم مان کر آگ میں کود جائیں گے تو جہنم ان کے لیے بردًا وسلامًا بن جائے گی اور وہ کامیاب ہوں گے۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أربعة يحتجُّون يومَ القيامة: رجلٌ أصَمُّ، ورجل

أحـمـقُ، ورجـل هَرِمٌ، ورجل مات في الفَترَة، فأما الأصمُّ فيقول: يا ربِّ لقد جاء الإسلامُ وما أسـمـع شيـئًـا، وأمـا الأحـمق فيقول: ربِّ قد جاء الإسلامُ، والصبيانُ يَحْذِفُونني بالبَعْر، وأما الهَرِمُ فيقول: ربِّ لقد جاء الإسلامُ وما أعقِلُ، وأما الذي مات في الفَترَة فيقول: ربِّ ما أتاني لك رسـولٌ، فيـأخُـذ مـواثِيـقَهـم لَيُـطِيْعُنَّهُ، فيُرسِل إليهم رسولًا أن ادخلُوا النَّارَ، قال: فوالَّذي نفسي بيده لو دخلوها كانتْ عليهم بردًا وسلامًا". (۱)

ماتریدیہ کے اقوال میں تطبیق:

ماتریدیہ کے دونوں اقوال میں تطبیق یہ ہے کہ اہل فترت میں سے جس نے اللہ تعالی کی معرفت حاصل نہیں کی، تو وہ ناجی نہیں؛ بلکہ اس کا امتحان لیا جائے گا؛ اگر امتحان میں کامیاب ہو تو ناجی ہوگا؛ ورنہ معذب ہوگا۔

اور دوسری روایت یہ کہ بعثتِ رسل کے بعد اگر معرفت حاصل نہ کی تو نجات نہ ہوگی بشرطیکہ دعوت ان تک پہنچ جائے۔

اور ابوالحسن اشعریؒ کے قول کی بھی تطبیق ہوگئی کہ دین کے پہنچنے سے قبل اگر معرفت خداوندی حاصل نہ کی تو نجات ہوگی؛ لیکن اس اخروی امتحان کے بعد؛ اس لیے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور مختلف طرق سے مروی ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ کے والدین کا زندہ ہونا اور ان کا آپ پر ایمان لانا:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ کے لیے مغفرت کی اجازت طلب کی تو اجازت نہ ملی؛ البتہ قبر کی زیارت کی اجازت مل گئی۔ (صحيح مسلم، رقم: ٩٧٦) اور بعض حضرات کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو زندہ کیا گیا اور انھیں ایمان نصیب ہوا۔

سب سے اچھی تاویل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغفرت کی اجازت مانگی، لیکن اجازت نہ ملی؛ اس لیے کہ استغفار تو ان کے لیے ہے جو اپنے اختیار سے ایمان لا چکے تھے، اور اہل فترت کا تو امتحان لیا جائے گا۔

علامہ ابن الجوزی، ابن دحیہ، دارقطنی رحمہم اللہ اور دیگر محققین نے احیاء والدین والی روایت کو موضوع

---

(۱) صحيح ابن حبان، رقم: ٧٣٥٧. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيـخيـن غير صحابيه، فقد روى له النسائي وغيره. وأخرجه الطبراني عن جعفر بن محمد الفريابي عن إسحاق بن راهويه بهـذا الإسـنـاد. وأخرجه أحمد ٤/٢٤، والبيهقي في الاعتقاد ص١٦٩، والبزار (٢١٧٤) من طريقين عن معاذ بن هشام، به. وذكـره السيـوطـي فـي الـدر الـمـنـثـور، وزاد نسبته إلى إسحاق بن راهويه [٤١]، وأبي نعيم في "المعرفة"، وابن مردوية. وأخـرجـه أحـمد ٤/٢٤، والبيهقي ص١٦٩، والبزار (٢١٧٥) من طريقين عن أبيه، عن قتادة، عن الحسن، عن أبي رافع، عـن أبـي هـريـرة، وإسناده صحيح كما قال البيهقي. وذكره الهيثمي في "المجمع" ٢١٦/٧ وقال: رجال أحمد في طريق الأسود بن سريع وأبي هريرة رجال الصحيح، وكذلك رجال البزار فيهما".

قرار دیا ہے اور دین کے مسلمہ اصول کے خلاف بتایا ہے۔امام سہیلیؒ فرماتے ہیں: اس کی سند میں مجہول راوی ہیں۔ (الروض الأنف ۲/۱۲۱) حافظ ابن کثیر نے منکر کہا ہے۔(المقاصد الحسنة ، ص ٦٧. تمييز الطيب من الخبيث، ص ١١) ملاعلی قاریؒ نے موضوع کہا ہے۔(الأسرار المرفوعة ، ص ١٠٨)

جب کہ دیگر بعض ائمہ جیسے: علامہ ابن شاہین، خطیب بغدادی، ابن عساکر، طبری، ابن سید الناس اور سیوطی رحمہم اللہ نے اسے ثابت مان کر ضعیف قرار دیا ہے۔علامہ قرطبیؒ نے بھی اسے صحیح وثابت مانا ہے۔

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: "**إحياء أبوي النبي صلى الله عليه وسلم حتى آمنا به. أورده السهيلي عن عائشة، وكذا الخطيب في السابق واللاحق. وقال السهيلي: إن في إسناده مجاهيل. وقال ابن كثير: إنه حديث منكر جدا، وإن كان ممكنا بالنظر إلى قدرة الله تعالى، لكن الذي ثبت في الصحيح يعارضه...، وقد كتبت فيه جزءًا**". (المقاصد الحسنة ٦٧/١. وينظر : الروض الأنف ١/ ٢٩٦، موت آمنة وزيارته لها . لسان الميزان ١٩٢/٤ ترجمة على بن أحمد المكى).

علامہ سیوطیؒ نے اس موضوع پر "**مسالك الحنفاء في والدي المصطفى**" کے نام سے رسالہ تالیف فرمایا ہے جس میں متقدمین ومتاخرین کی تحریرات کی روشنی میں مسئلہ کے ہر پہلو کو اجاگر کیا ہے۔اور حدیث احیاء کے ضعیف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔ یہ رسالہ "**الحاوي للفتاوي**" (۲۴۴/۱-۲۸۲) میں شامل ہے۔نیز علامہ سیوطیؒ نے شرح مسلم میں فرمایا ہے: **ولي في المسالة سبع مؤلفات**.(الديباج على صحيح مسلم ٤٧/٣).

علامہ سیوطیؒ کے مندرجہ ذیل چھ رسائل حیدرآباد دکن سے چھپ چکے ہیں۔

(۱) **مسالك الحنفاء في والدي المصطفى.**

(۲) **الدرج المنيفة في الآباء الشريفة.**

(۳) **المقامة السندسية في النسبة الشريفة المصطفوية.**

(۴) **التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة.**

(۵) **نشر العلمين المنيفين في إحياء الأبوين الشريفين.**

(۶) **السبل الجلية في الآباء العلية.**

علامہ سیوطیؒ نے اپنے رسالوں میں تین طریقے سے بحث کی ہے:

(۱) بعثت سے قبل وہ مکلّف نہیں تھے۔

(۲) ان سے شرک ثابت نہیں، وہ زید بن عمرو بن نوفل کی طرح حنیفیت پر تھے۔

(۳) اُنھیں دوبارہ زندہ کیا گیا اور انھوں نے توحید ورسالت کا اقرار کیا۔ابو بکر بغدادی، سہیلی اور علامہ

قرطبی نے اس تیسرے قول کو اختیار کیا ہے۔

ان رسائل میں علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین زندہ کر دئے گئے اور ایمان لانے کے بعد ان کی وفات ہوگئی۔ یہ بھی لکھا ہے کہ مقامِ حجون سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آ رہے تھے اور پہلے مغموم تھے؛ لیکن بعد میں مسرور دکھائی دئے، صحابہ ﷺ نے دریافت کیا، تو فرمایا پہلے اجازت نہ دی گئی اور پھر انھیں زندہ کر دیا گیا اور وہ ایمان لائے۔

علما کہتے ہیں کہ یہ احیا والی روایت اگر موضوع نہیں، تو بے حد ضعیف ہے۔ محمد بن زیاد النقاش ضعیف ہے، اور احمد و محمد ابنا یحیٰ بیرمی مجہول راوی ہیں[1]؛ لہٰذا روایت قابلِ استدلال نہیں ہے، اور عام نصوص کے خلاف بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) ﴿قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِيْنَ﴾. (الأنفال: ۳۸)

(۲) ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْئٰنَ وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾. (النساء: ۱۸)

(۳) ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. (غافر: ۸۵).

(۴) وأخرج مسلم عن أنس أن رجلا قال: يا رسول الله أين أبي ؟ قال: "في النار"، فلما قفّى دعاه فقال: "إن أبي وأباك في النار". (صحيح مسلم، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار، رقم: ۳٤۷)

علامہ سیوطی کے بعد ملا علی قاریؒ نے "أدلة معتقد أبي حنيفة الأعظم في أبوي الرسول عليه السلام" نامی کتاب تالیف فرمائی۔

کتاب کے شروع میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ذکر فرمایا کہ آپ کے والدین کا ایمان لانا ثابت نہیں۔ پھر جمہور کے مسلک کو قرآن وحدیث کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ دلائل سے واضح فرمایا ہے۔ جگہ جگہ زیر بحث مسئلہ میں علامہ سیوطیؒ کے استدلالات پر بھی گرفت فرمائی ہے۔ یہ کتاب تقریباً ۱۵۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

---

(۱) قال السيوطي في "الحاوي للفتاوي" (۲/۲۷۸): أخرجه ابن شاهين في "الناسخ والمنسوخ"، والخطيب البغدادي فى "السابق واللاحق"، والدارقطني، وابن عساكر كلاهما في "غرائب مالك"، وقال -أي السيوطي-: هذا الحديث ضعيف باتفاق المحدثين، بل قيل: إنه موضوع، لكن الصواب ضعفه لا وضعه. وأورده السهيلي في "الروض الأنف" عن عائشة بسند قال: إن فيه مجهولين. انتهى. وأوضحه ابن الباجي فقال: في إسناده محمد بن زياد النقاش ليس بثقة، وأحمد بن يحيى البيرمي ومحمد بن يحيى البيرمي مجهولان. انتهى. (انجاح الحاجة على هامش سنن ابن ماجه، ص۱۱۳)

ابوین مکرمین کے بارے میں ملا علی قاری کی رائے:

(۱) ملا علی قاریؒ نے مذکورہ کتاب میں والدین مکرمین کے عدمِ ایمان کو بیان کیا ہے، اور اپنی تحقیق کی بنیاد فقہ اکبر کے اس نسخہ پر رکھی ہے جس میں "**والدا رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم ماتا على الكفر**" لکھا ہے؛ جبکہ بعض نسخوں میں "**ماتا على الفطرة**" اور صحیح نسخے میں "**ما ماتا على الكفر**" ہے۔ (مقدمة مرقاة المفاتيح ۱/۳۹-۴۰).

شیخ عبد الفتاح ابوغدہؒ، علامہ زاہد الکوثریؒ اور مولانا عبد الحلیم چشتیؒ نے اس کی تصریح کی ہے کہ "**ما ماتا على الكفر**" کی روایت صحیح ہے۔ اور اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس عبارت سے قبل ابوطالب وغیرہ کا ذکر ہے کہ وہ کفر پر مرے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین بھی اسی زمرہ میں داخل ہوتے تو انہی میں داخل کرکے ذکر کرتے، الگ سے کیوں ذکر کیا!؟

(۲) والدین مکرمین کے عدمِ ایمان کی جو رائے ملا علی قاریؒ نے "**أدلة معتقد أبي حنيفة الأعظم في أبوي الرسول عليه السلام**" میں بیان فرمائی، یقیناً اس سے رجوع کرلیا ہے؛ مگر اس کے باوجود سمجھ میں نہیں آتا کہ کیوں عدمِ ایمان کے مذہب کو زور وشور سے ان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ملا علی قاریؒ نے اپنی وفات سے تین سال پہلے ۱۰۱۱ھ میں شرح شفا کی تالیف مکمل فرمائی۔ اس میں والدین مکرمین کا ایمان بیان کیا ہے اور اسے جلیل القدر ائمہ کا قول قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"**(وأبو طالب لم يصح إسلامه) وأما إسلام أبويه ففيه أقوال، والأصح إسلامهما على ما اتفق عليه الأجلة من الأئمة، كما بينه السيوطي في رسائله الثلاث المؤلفة**". (شرح الشفا للملا علي القاري ۱/۶۰۱. و۱/۶۴۸). وينظر: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري).

اشکال: اگر "**ما ماتا**" کا نسخہ صحیح ہے اور "**ماتا على الفطرة**" کا بھی، تو پھر مغفرت کی اجازت کیوں نہ ملی؟

جواب: استغفار تو ان کے لیے جائز ہے، جو ایمان پر مرے ہوں، امتحان سے قبل تو دعائے مغفرت ایسی ہے جیسے کوئی کہے: یا اللہ فلاں کو امتحان کے بغیر پاس کردے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نفی واثبات دونوں طرح کے دلائل موجود ہیں؛ اس لیے کسی ایک بات کا قطعیت کے ساتھ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس بارے میں توقف کیا جائے؛ چنانچہ ملا علی قاری فرماتے ہیں: "**قد كتبت فيه جزءًا، والذي أراه الكف عن هذا إثباتًا ونفيًا**". (المقاصد الحسنة ۱/۴۸)

اہلِ فترت کی چار قسمیں:

(۱) **الذين بدّلوا وحرّفوا الدين الإبراهيمية.** یہ قسم اول معذبین ہوں گے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشادفرمایا کہ میں نے عمرو بن لحی کو دیکھا وہ جہنم میں اپنی انتڑیوں کو گھسیٹ رہا تھا۔

"رأيت عمرو بن عامر بن لُحَيٍ الخزاعيِّ يجُرّ قُصْبَه في النار، وكان أول من سيَّب السَّوائِب". (صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قصة خزاعة)

(۲) وہ لوگ جو تھے تو جاہلیت کے دور میں؛ مگر اپنی بصیرت سے توحید کے قائل تھے؛ یہ لوگ ناجی ہیں، جیسے: قیس بن ساعدہ، ورقہ بن نوفل، زید بن عمرو بن نوفل۔ زید بن عمرو بن نوفل کا مشہور شعر ہے:

أ رَبًّا واحدًا أم ألفَ ربٍّ ❁ أ دين إذا تقسمت الأمور
تركت اللاتَ والعزّى جميعًا ❁ كذلك يفعل الرجل البصير

(تفسير الرازي ۲/۲٤٦)

ترجمہ: جب تقسیم کا رہو جائے تو کیا میں ایک رب یا ہزاروں ارباب کا عقیدہ رکھوں؟ میں ایک دین کا عقیدہ رکھوں گا؛ اس لیے میں نے لات اور عزیٰ کو چھوڑا، عاقل اور ہوشیار آدمی ایسا ہی کرتا ہے۔

(۳) وہ لوگ جنھوں نے نہ تو دین ابراہیمی میں تحریف وتبدیلی کی اور نہ صراحتاً توحید کا اعتراف واقرار کیا۔

(۴) وہ لوگ جو شرک میں مبتلا تھے۔

نمبر۳، اور نمبر۴ کو اہل اختبار میں سے قرار دیا جاتا ہے۔

اور یہ اشکال کہ آخرت دار الامتحان نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ امتحان کلی کی جگہ نہیں؛ البتہ بعض کے لیے جزوی امتحان ہوسکتا ہے۔ قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ﴾. (القلم: ٤۲)

❁ وما عذر لذي عقل...

عقل کی حیثیت:

(۱) فلاسفہ قدیم نے عقل کو خدا کا درجہ دیا، اور یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی کو اور ثانی نے ثالث کو، علیٰ ہذا القیاس آخری عقل عاشر کو قرار دیا۔ فلاسفہ ان عقول عشرہ کو قدیم قرار دیتے ہیں۔ (النبراس، ص ٦۳) جب ان سے سوال ہوا کہ اول اور ثانی ہونا ترتیب پر دال ہے جو تقدیم وتاخیر کا مشعر ہے؛ اس لیے سب کا قدیم ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کا جواب یہ دیا کہ تقدم زمانی نہیں؛ بلکہ تقدم رتبی ہے جو علت کے درجے میں ہے اور وہ مقدم ہے، جس طرح کشتی میں بیٹھنے والے کی حرکت کشتی کی حرکت کے تابع ہے، جس کی وجہ سے سفینہ کی حرکت کو اصل کہا جاتا ہے اور اس میں بیٹھنے والے کی حرکت کو تابع اور معلول کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ علت کو رتبہ تقدیم حاصل ہے؛

اگرچہ زمانہ ایک ہے۔

(۲) معتزلہ نے عقل کو حاکم اور قاضی قرار دیا اور شریعت کو محکوم بنایا کہ عقل کے تقاضے پر عمل کرو اور شریعت کا حکم اگر سمجھ میں نہ آئے تو تاویل کرو، یا چھوڑ دو۔(راجع: شرح الأصول الخمسة، ص۸۸)

(۳) جدید فلاسفہ نے عقل کو خدا کے انکار کا وسیلہ بنا دیا (نعوذ باللہ) اور کہا کہ خدا کا وجود عقل میں نہیں آتا۔

(۴) ماتریدیہ کہتے ہیں کہ حسن اور قبح عقلی ہیں، جیسے نماز حسن ہے؛ اس لیے کہ خالق کے احسانات اور انعامات کا شکر ادا کرنا لازم ہے، اور زنا قبیح ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِيْلًا﴾. (بني إسرائيل: ۳۲). آیت کریمہ میں زنا کو فاحشہ کہا؛ اس لیے کہ اس کا قبیح ہونا پہلے سے معلوم ہے۔ ﴿كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا﴾. (بني إسرائيل: ۳۸). (كَانَ سَيِّئُهُ) أي: عقلاً. (عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا) أي: شرعًا.

(۵) اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح اشیا میں عقلی نہیں؛ بلکہ شرعی ہے۔ بظاہر یہ سمجھ میں نہیں آتا، عقل کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں اور شریعت کی تاثیر کو بھی تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں؛ اس لیے علمائے کرام نے شرع اور عقل کے نزاع کو لفظی نزاع قرار دیا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح عقلی ہیں، یعنی ان دونوں کے اصول اور کلیات عقلی ہیں۔ عدل کا حسن ہونا عقلی بات ہے، اور ظلم کا قبیح ہونا یہ بھی عقلی بات ہے۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح شرعی ہیں، یعنی فروع شرعی ہیں۔ تو حاصل یہ نکلا کہ اصول اور کلیات جو عقلی ہیں، ان سے فروعات کا استنباط شریعت کی روشنی میں ہوگا۔ جیسے چھوٹے بچوں کے باپ نے کسی کا ناحق قتل کیا، تو اس پر قصاص عدل ہے؛ اگرچہ عقل چھوٹے بچوں کا لحاظ رکھنے کو کہے۔(۱)

عقل کے بارے میں معتزلہ اور اشاعرہ وماتریدیہ کے درمیان فرق:

خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ عقل کو احکام کی معرفت میں مستقل مانتے ہیں؛ اس لیے ان کے نزدیک اہل فترۃ

---

(۱) ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، كما في التعديل وشرحه وشرح الوصية للإمام أكمل الدين البابرتي وفي إشارات المرام. هكذا في التبصرة والكفاية والاعتماد. ووافقه جماعة من الأشاعرة، كما في إشارات المرام.

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يعرف بالعقل حسن شيء من الأشياء ولا قبحه، سوى المعنيين؛ بل إنما يعرف بالشرع كما في المواقف وشرحه الشريفي وشرح الوصية للشيخ الأكمل وشرح العقائد لجلال الدين الدواني. ووافقهم طائفة من أئمة الماتريدية البخاريين، منهم: شمس الأئمة السرخسي، وفخر الدين قاضيخان.

وللحسن والقبح ثلاث معان، والمعنى الذي اختلف فيه هو ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمى حسنًا، وما يتعلق به الندم في العاجل والعقاب في الأجل يسمى قبيحًا. =

احکام کے مکلّف ہیں۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ عقل کو شریعت کے تابع سمجھتے ہیں؛ اس لیے کہ لوگوں کی عقل میں تو عورتوں اور بچوں کی وراثت قبیح تھی؛ مگر شریعت نے اس کو حسن کہا۔ پھر اشاعرہ احکام شریعت کے حسن اور قبح کو شرعی اور ماتریدیہ عقلی کہتے ہیں؛ لیکن یہ نزاع بقول قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ لفظی ہے۔ ماتریدیہ کا مطلب یہ ہے کہ شرعی احکام کے اصول وقوانین عقلی ہیں، فروعات شرعی ہیں، مثلاً نماز روزہ حسن ہے؛ لیکن اس کی فروعات کہ کس وقت نماز وروزہ ہو یہ مدرک بالشرع ہیں، مدرک بالعقل نہیں۔ اور اشعریہ کے نزدیک احکام شرعیہ شرعی ہیں، یعنی احکام فرعیہ مدرک بالشرع ہیں اور یہ بات صحیح ہے کہ شریعت کے جتنے احکام ہیں ان کے اصول وکلیات عقلی ہیں شریعت نے ان کو شرعی بنا کر اس کے حسن یا قبح کو دوبالا کردیا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾. (الإسراء: ۳۲) میں اشارہ ہے کہ زنا مت کرو یہ تو پہلے سے بے حیائی کا سرچشمہ ہے۔ ﴿كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا﴾. (الإسراء: ۳۸) کا ایک مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ جتنے مذکورہ بالا احکام ہیں ان میں جو عقلاً قبیح ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں بھی قبیح ہیں۔

عقل کی پانچ قسمیں:

شارحین کہتے ہیں کہ عقل کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) عقل غریزی طبیعی: جو طبعی طور پر عمدہ عقل ہے۔

(۲) العقل الكسبي: الذي يحصل بمعاشرة العقلاء.

(۳) العقل العطائي: الذي يعطيه الله تعالى خلاف العادة.

(۴) العقل الزاهدي: العقل الذي يصير المرء به زاهدًا.

(۵) العقل الشرفي: ما أُعطِيَ أشرف المخلوقات، أي: محمد صلى الله عليه وسلم.

تفسیر عزیزی میں ﴿نٓ والقلم﴾ کے تحت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل مندی اور ذہانت کے واقعات بیان کئے ہیں۔ اس کی طرف مراجعت کی جائے۔

شواہدِ قدرت:

اللہ تعالیٰ کے وجود اور قدرت کے بے شمار دلائل ہیں اور اس پر بہت سے علما نے رسالے اور کتابیں لکھی

= وقالت المعتزلة: العقل موجب لحسن الأشياء وقبحها. راجع: إشارات المرام، ص ۷۵-۷۶.

وقال العلامة قاسم في حاشيته على المسايرة، ص۸۷: الفرق بين مذهبنا (أي: ماتريدية) ومذهب المعتزلة من وجوه، أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي مولد وأن مدخله ليس مطلقا.

ہیں۔ہم ان کتابوں میں سے کچھ شواہدِ قدرت ناظرین کی تقویتِ ایمان کے لیے نقل کرتے ہیں:

۱- دلیل توتی:

توت کے درخت کے پتے بھیڑ بکریاں کھاتی ہیں تو مینگنیاں بن جاتے ہیں، شہد کی مکھیاں کھاتی ہیں تو شہد بن جاتے ہیں اور جب ریشم کے کیڑے کھاتے ہیں تو ریشم بن جاتے ہیں۔ یہ اللہ تعالی کی قدرت اور وجود کی دلیل ہے کہ ایک پتے کو مختلف النوع نتائج کا مظہر بنایا۔

۲- دلیل صوتی:

بھیڑ، بکریوں اور دیگر حیوانات کا حلق ایک طرح ہے اور ہر نوع کی آواز ایک ہے؛ مگر انسانوں کا حلق ایک طرح ہے، جبکہ خوش آوازی میں فرق ہے، بعض انسان ایسے خوش آواز کہ آدمی ہش ہش کرنے لگتا ہے اور بعض ایسے قبیح الصوت کہ لوگ نفرت کرتے ہیں اور بعض درمیانی آواز کے حامل ہیں۔ یہ علیم وخبیر ذات کی کارفرمائی ہے۔

۳- دلیل بیضی:

انڈے میں وہ چوزا جس کے لیے اپنی جگہ سے ہلنا مشکل ہے، جب چوزے کے نکلنے کا وقت آتا ہے تو وہ اپنی چونچ سے انڈے کے خول کو توڑتا ہے اور اللہ تعالی کی قدرت سے باہر آتا ہے۔سب سے قابل تعجب شتر مرغ کا انڈا ہے، جس کا خول اتنا سخت ہے کہ بجلی کی ڈرل مشین سے اس میں سوراخ کرنا مشکل ہے؛ لیکن شتر مرغ کا چوزا اس کو اندر سے توڑ کر وقت مقررہ پر باہر نکل آتا ہے۔ یہ اللہ تعالی کے وجود اور قدرت کاملہ کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

۴- دلیل نباتی:

ہر درخت کو اللہ تعالی نے ایک فیکٹری کی طرح بنایا ہے۔ درخت آکسیجن نکالتا ہے اور کاربن ڈائی آکسائڈ لیتا ہے۔اس کا باریک کونپل زمین کو پھاڑتا ہے، پھر شمس وقمر اس کے پھلوں میں بو، ذائقہ اور رنگ بھرتے ہیں۔ درخت کی جڑیں پانی کو جذب کر کے پورے درخت تک پہنچاتی ہیں۔ یہ سب اللہ تعالی کی قدرت کا کرشمہ ہے۔ اندھا اور بے حس مادہ کچھ نہیں کرسکتا۔شاعر کہتا ہے:

برگِ درختان سبز در نظر ہوشیار ❀ ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

(سبز درخت کے پتے ہوشیار آدمی کی نظر میں اللہ تعالی کی معرفت کے لیے پورے دفتر کی مانند ہیں۔)

ابونواس کہتا ہے:

تأمل في رياض الورد وانظر ❀ إلى آثار ما صنع المليك

عیون من لجین سابکات ❁ علی أهدابها ذهب سبیك
علی قضب الزبرجد شاهدات ❁ بأن اللّٰه لیس له شریك

(پھولوں کے باغات میں نظر دوڑا کر اللہ تعالی کی صنعت کے نتائج میں تامل کرو۔
گلی ہوئی چاندی کے ان چشموں کو دیکھ لو، جن کے کناروں پر دھوپ کی شکل میں پگھلا ہوا سونا پھیلا ہوا ہے۔
درختوں کی شاخیں جوز برجد کی طرح ہیں، گواہ ہیں کہ اللہ تعالی کا کوئی شریک نہیں۔)

پھر درخت اور سبزیاں ایک دن کاشت کی جاتی ہیں؛ لیکن اس کے پھل ایک ہی دن نہیں پکتے؛ بلکہ دو تین مہینے تک پھل اور سبزیاں پکتی جاتی ہیں؛ تاکہ لوگوں کو تازہ پھل اور تازی سبزیاں ملتی رہیں؛ جبکہ گندم، چاول وغیرہ ایک ہی دن کاشت کرتے ہیں اور ایک ہی وقت میں اس کے دانے پک جاتے ہیں؛ اس لیے کہ اس کو لمبی مدت کے لیے رکھ سکتے ہیں، سبزیوں اور پھلوں کو نہیں رکھ سکتے۔ آپ سوچ لیں کیا یہ اندھے مادے کا فعل ہے، یا علیم وقدیر، دانا وبینا ذات عالی کی کارفرمائی ہے؟! اگر بیگن اور آلو، گندم اور چاول کے بقدر پیدا ہوتے اور گندم بیگن کی مقدار میں پیدا ہوتے، تو لوگوں کا گزارہ کیسے چلتا۔

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں، تیری پہچان یہی ہے

پھر پھلوں کو اللہ تعالی کتنے خوبصورت ڈبوں میں یعنی چھلکوں میں پیک کرتے ہیں۔ سبحانہ ما اعظم شانہ!

۵- دلیل شاہدین عدل:

جب کسی دعوے پر دو گواہ گواہی دیتے ہیں تو دعوے کو ثابت مانا جاتا ہے۔ اللہ تعالی کے وجود اور وحی پر ایک لاکھ ان انبیا علیہم السلام نے گواہی دی، جن کی ثقاہت اور عدالت مسلم ہے، جن کو قوم کی طرف سے الصادق الامین کا لقب ملا تھا اور وہ اپنے بے لوث کردار کی وجہ سے لوگوں میں نمایاں حیثیت کے حامل تھے۔ اگر کسی نے امریکہ نہیں دیکھا تو ہزاروں دیکھنے والوں کے اعتماد پر اس کو مانتا ہے، اسی طرح ایک لاکھ سے زائد انبیا علیہم السلام نے اللہ تعالی کی وحی سنی اور اس کا غیبی نظام قدرت دیکھا، پھر اس کو نہ ماننا بے عقلی نہیں تو اور کیا ہے؟!

ففي كل شيء له آية ❁ تدل على أنه واحد

ہر گیاہے کہ از زمین روید ❁ وحده لا شریک له گوید

۶- دلیل خلقی وشکلی:

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ. ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا

ثُمَّ أَنْشَأْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾. (المؤمنون: ۱۲-۱۴)

(ہم نے انسان کو گارے کے خلاصے سے پیدا کیا، پھر اس کو مضبوط جگہ میں نطفہ بنایا، پھر نطفہ کو جما ہوا خون، پھر اس کو گوشت کا لوتھڑا بنایا، پھر گوشت کے لوتھڑے کو ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں کو گوشت کا لباس پہنایا، پھر ہم نے اس کو دوسری خلقت دے دی، پس اللہ تعالی برکت والا ہے جو بنانے والوں میں سب سے زیادہ بہتر ہے۔)

ان آیات کریمہ میں انسانی خلقت کے اطوار اور حالات بیان فرمائے ہیں، اور اس میں بعض اُن انکشافات کی طرف اشارہ ہے جو پہلے زمانہ میں تصور سے بالا تھے۔ علقة کا مطلب عام طور پر جما ہوا خون اور مضغة کا مطلب گوشت کا لوتھڑا بیان کرتے ہیں؛ لیکن علقة حقیقت میں جونک اور مضغة چبائے ہوئے لقمے کو کہتے ہیں۔ آج کل ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نطفہ کچھ مدت کے بعد جونک کی شکل میں رحم کے ساتھ لٹک جاتا ہے اور اس کے بعد اس کی شکل چبائے ہوئے نوالے کی طرح ہوتی ہے۔

چودہ سو سال پہلے یہ حقیقتیں جس ذات عالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائیں، وہی علیم وخبیر ذات اللہ تعالی ہے، اور جس پر نازل ہوئیں وہ سچے رسول ہیں۔ پھر بدبودار نطفے کو ترقی دے کر خوب صورت شکل بنانا بھی علیم وخبیر ذات کی صفت ہے۔ پانی پر خوبصورت شکل متشکل کرنا اللہ تعالی کا فعل ہے۔ ؎

ہوش اُڑا دیتا ہے ان زہرہ جبینوں کا جمال ❁ خود وہ کیا ہوں گے! انہیں ہوش میں لانے والے

رحم کے اندھیروں میں نورانی آنکھیں، انسان کے نوک پلک سنوارنے والا، حیض کے خون کو لذیذ دودھ بنانے والا، انسان کو ایسی آنکھیں دینے والا جو پوری دنیا کا نقشہ دماغ کو پہنچا دیں اور محفوظ کرا دیں؛ اندھے مادے کے پرستاروں پر اللہ کی پھٹکار ہو کہ ایک معمولی کیمرے کو خود ساختہ نہیں سمجھتے اور انسان کی پیاری آنکھوں کو جس میں ہزاروں صورتیں دماغ کے ذریعے محفوظ ہیں خود ساختہ سمجھتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ ان کی عقل کیوں اندھی ہوگئی؟!

پھر رحم مادر ایک قسم کا سانچہ ہے۔ انسان کے مصنوعی سانچے میں ایک شکل کی چیز بنتی ہے؛ لیکن اللہ تعالی کے بنائے ہوئے سانچے میں کتنی مختلف شکلیں اور صورتیں اور مختلف دلرُ با قد وقامت بنتے ہیں۔ یہ اسی ذات عالی کی قدرت کا نتیجہ ہے جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔

۷- دلیل برفی:

برف جو پتھر کی طرح ہے، پانی سے ثقیل ہونا چاہئے؛ لیکن اللہ تعالی نے برف کو پانی سے خفیف کر کے پانی کے اوپر کر دیا؛ تاکہ نیچے پانی نقطۂ انجماد سے کم ہو اور مچھلیاں بآسانی اس میں رہ سکیں۔ نیز اگر برف نیچے اور پانی اوپر ہوتا، تو برف زمین اور مٹی کے ساتھ مل کر کچھ مدت کے بعد زمین بن جاتی اور پانی کی سطح اُوپر آجاتی اور پانی

کم ہوجاتا۔جس ذات نے بظاہر ثقیل کو خفیف بنایا اور بظاہر خفیف کو ثقیل بنایا، وہی اللہ ہمارا معبود ومحبوب ہے۔ **فتعالی اللہ عما یُشرِکون.**

۸- دلیل ارضی:

فلسفی کہتے ہیں: زمین فی گھنٹے کے حساب سے ایک ہزار میل گھومتی ہے،اگر دوسو میل گھومتی تو اتنی گرم ہوجاتی کہ سورج کی حرارت سے نباتات جل جاتے اور جو باقی رہتے وہ رات کی اوس اور سردی سے مرجاتے۔ سورج کی سطح پر۱۲ہزار فارن ہائٹ ٹمپریچر ہے اور سورج زمین سے ۹ کروڑ ۳۰ لاکھ میل دور ہے۔اگر یہ فاصلہ آدھا ہوجائے،تو سب چیز، یہاں تک کہ کاغذ جل جائیں گے۔پھر اگر زمین چاند کی طرح چھوٹی ہوتی،تو اپنی طرف ہوا اور پانی نہ کھینچتی اور زمین پر چاند کی طرح رہنا محال ہوتا،اور اگر زمین سورج جتنی بڑی ہوتی،تو ہوا بجائے ۵۰۰ میل بلندی تک ہونے کے ۴ میل تک رہ جاتی، پھر ہوا کے دباؤ سے اجسام کی نشو ونما بند ہوجاتی اور انسان اور بڑے جانور گوہ،گلہری اور چوہوں کی طرح رہ جاتے۔پھر اگر زمین میں کشش نہ ہوتی تو ہوا اوپر خلا میں چلی جاتی تو ہم ہوا کے بغیر کیسے رہ سکتے؟!

بتاؤ! یہ حکیمانہ نظام ایک علیم وخبیر ذات کے بغیر ہوسکتا ہے؟ اور چل سکتا ہے؟؟ بالکل نہیں۔

۹-دلیل اتفاقی:

زندگی کا اتفاق سے وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں پریس میں اتفاق سے دھماکہ ہوا اور ترتیب کے ساتھ اوراق مرتب ہوکر فلاں کتاب تیار ہوئی، یا کوئی کسی صحرا میں خوبصورت محل دیکھ لے جس میں قمقمے اور لائٹیں لگی ہوں،اس کی چھت مزین ومرصع ہو،اس میں مضبوط نظام چل رہا ہو اور کوئی کہدے کہ صحرا میں دھماکہ ہوا اور یہ مرتب نظام والا مکان بن گیا۔اسی طرح اس کائنات کو بغیر صانع کے وجود میں آنے والا سمجھنا اور کہنا بھی لاعلمی اور بے عقلی ہے۔تاج محل کو شاہ جہاں اور اس کے معماروں نے بنایا ہو اور دنیا جو تاج محل سے مضبوط اور خوبصورت ہے بغیر صانع کے ہو، یہ کیسے ہوسکتا ہے؟!

۱۰-دلیل بارانی:

﴿اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَاءً وَّأَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾. (البقرة:۲۲)

(اللہ تعالی نے زمین کو بستر اور آسمان کو چھت بنایا اور اوپر سے پانی برسایا اور تمھارے رزق کے لیے مختلف پھلوں کو نکالا۔)

بارش کا پانی سمندری بخارات سے بنتا ہے۔ کس نے سمندر کے کھارے پانی کو بادل میں میٹھا بنایا؟ وہاں کس نے پانی میٹھا کرنے کی فیکٹری لگائی؟ کس کی قدرت نے باریک اور نازک بادلوں کو ٹنوں کی مقدار پانی کا متحمل بنایا؟ کس نے بارش کے پانی کو غلاظتوں سے بچانے کا انتظام پہاڑوں پر کیا، اور برف کی شکل میں محفوظ کیا؟ پھر کون ہے جس نے اس پانی کو چشموں اور ندیوں کے ذریعے ہم تک پہنچایا؟ برف کا پانی آہستہ آہستہ پگھلتا ہے اور ہم پیتے ہیں، ہم دریاؤں اور ندیوں سے متمتع ہوتے ہیں۔ غبار آلود ہوا کے ساتھ مشابہ بادل میں بے حساب پانی کے اٹھانے اور برسانے کی طاقت کس نے پیدا کی؟ وہی ذات اللہ تعالی جل شانہ ہے، جس نے انسانوں کے لیے یہ پورا انتظام کیا، اور انسان غفلت میں ڈوبا ہوا ہے۔ ؎

تمناؤں میں الجھایا گیا ہوں ❁ کھلونے دے کے بہلایا گیا ہوں
میرے آنے کا مقصد ان سے پوچھو ❁ میں خود آیا نہیں، لا گیا ہوں

پھر اللہ تعالی نے اس پانی کو درخت کی غذا بنایا، اور تعجب ہے کہ اس پانی کا ذائقہ نہ درخت کے پتوں میں ہے، نہ پھلوں میں اور نہ لکڑی میں!!

۱۱- دلیل شمسی:

سورج دن رات اپنے کام میں مشغول ہے۔ ۲۴ گھنٹے کی ڈیوٹی دیتا ہے۔ جو روشنی سورج سے ہمیں ملتی ہے، اگر اس کے تھوڑے سے حصے کا بل ہم ادا کریں تو خزانے اس کے لیے کافی نہیں۔ پھر ہزاروں یا بقول سائنس دانوں کے لاکھوں سال سے ضیا پاشی میں لگا ہوا ہے، نہ اس کو گریس کی ضرورت، نہ پٹرول اور ڈیزل کی حاجت، نہ کسی ورکشاپ میں لیجانے کی ضرورت؛ بس ہماری خدمت میں مگن ہے، ہمارے لیے باورچی کا کام کرتا ہے، پھلوں اور سبزیوں اور فصلوں کو پکاتا ہے۔ کون ہے جو غیب کے خزانوں سے اس کی روشنی اور تپش اور مسلسل عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے؟ وہی ذات حق ہے۔ **فتبارك الله أحسن الخالقين.**

مولانا روم نے مثنوی میں تحریر فرمایا کہ جو لوگ سورج کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی عجیب بے شعور ہیں، جس سورج کو اللہ تعالی نے ہماری طباخی کے کام پر لگایا یہ احمق لوگ اس سورج یعنی اپنے باورچی کی عبادت کرتے ہیں! مخدوم نے خادم کی عبادت شروع کی جو بے عقلی اور کم فہمی ہے۔

۱۲- دلیل جوی:

فلسفی کہتے ہیں کہ زمین اپنے محور پر ایک ہزار میل فی گھنٹے کے حساب سے اس طرح گھومتی ہے، جیسے آدمی خانہ کعبہ کے اردگرد طواف کر رہا ہو، اور انسان و حیوان سب اس زمین پر آرام سے رہتے ہیں۔ بظاہر اتنی تیز رفتاری

سے گھومنے کی وجہ سے زمین پر موجود اجسام کا ایک دوسرے سے ٹکرانا چاہئے؛ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اتنی تیز رفتار میں ہر چیز کو اپنی اپنی جگہ برقرار رکھنا اللہ تعالی کی قدرت کا نتیجہ اور ثمرہ ہے۔ یہ ذات حکیم کی قدرت نہیں تو اور کیا ہے؟!

۱۳ و۱۴- دلیل نومی والہامی:

بندے، چرندے، پرندے اور درندے؛ سب دن کو جاگتے ہیں اور رات کو سو جاتے ہیں۔ کس ذات نے ان سب کے دلوں میں یہ بات ڈالی کہ رات سونے کے لیے ہے اور دن کا اکثر حصہ جاگنے اور کام کرنے کے لیے؟ پھر کس نے ان سب کو سمجھایا کہ تم اپنے اپنے احاطے میں رہو؟ درندے جنگل میں رہتے ہیں، بندے گاؤں اور شہروں میں۔ اگر درندے نکل کر دیہات اور شہروں کا رخ کریں، تو نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ پھر کون ہے جس نے حیوانات کو انسانوں کا تابع بنایا؟ حالانکہ حیوان انسان سے زیادہ طاقتور ہیں! یہی خدائی طاقت ہے، جس نے سب کی مشکلیں آسان بنائیں، اور درندوں اور بندوں کے درمیان حد بندی فرمادی۔ کون ہے جس نے شہد کی مکھیوں کو بہترین نظام سکھایا؟ شہد بنانے کا طریقہ سکھایا؟ اور ان کو اپنی ملکہ یعسوب کا تابع فرمان بنایا؟ کون ہے جس نے بچوں کو اپنی حاجت کے اظہار کے لیے رونا سکھایا؟ پیدائش کے بعد بچے نے کونسے کالج میں چوسنا سیکھا؟ اس غیبی طاقت والے کا نام اللہ تعالی ہے۔ آہ کوتاہ نظر! ایک کار کو بغیر چلانے والے کے نہیں مانتا؛ مگر اس کائنات کو بغیر چلانے والے کے مانتا ہے! **فوا أسفا على ذلك.**

۱۵- دلیل منامی:

بندہ عاجز بیت المقدس میں ایک مشہور پرانے ہوٹل میں بیٹھا تھا، جس کا نام ہاشمی ہوٹل ہے۔ یہ ہاشمی ہوٹل مسجد اقصی کے بازاروں کی ایک گلی میں واقع ہے۔ اس کی تیسری، یا چوتھی منزل سے پرانے بیت المقدس کا دلفریب نظارہ کیا جا سکتا ہے۔ اور اس آخری منزل پر ہوٹل کا مطعم ہے، جس میں بیٹھ کر ہوٹل میں مقیم لوگ چائے نوشی اور ناشتہ کرتے ہیں۔ میں بھی اپنے رفیق سفر مولانا وسیم خان حیدر آبادی ثم الامریکی کے ساتھ ناشتے کے لیے بیٹھا تھا، اتنے میں ایک گورا آیا، میرے ساتھ بیٹھ گیا اور مجھ سے کہا: اگر آپ کی اجازت ہو، تو میں آپ کی لال ڈاڑھی کو ہاتھ لگا دوں، یہ سرخ داڑھی مجھے بہت اچھی لگتی ہے۔ میں نے کہا: ضرور لگا دیں۔ پھر اس نے کہا: میں بیت المقدس صرف اس لیے آیا ہوں کہ یہ شہر مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کا مقدس شہر ہے، میں عبادت کرنے کے لیے نہیں آیا ہوں، میں کسی مذہب کو نہیں مانتا۔ میں نے اس سے کہا: تم کسی مذہب کو نہیں مانتے؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے اس سے کہا: تم کبھی خواب دیکھتے ہو؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے کہا: اس کی تعبیر ظاہر ہوتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً یہ دیکھا کہ میں جوتے پہن رہا ہوں، تو اچانک سفر در پیش ہوا؛ یا کپڑوں میں آگ لگی، تو آپ

کے یہاں چوری ہوئی اور آپ سمجھ گئے کہ یہ میرے خواب کی تعبیر ہے؟ اس نے کہا: ایسا بکثرت ہوتا ہے۔ میں نے کہا: جب اللہ تعالی کا غیبی نظام نہیں ہے، تو آپ نے مستقبل کا واقعہ واقع ہونے سے پہلے خواب کے اشارات میں کیسے دیکھا؟ اس سے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے پہلے سے ایک نظام مرتب کیا ہے اور اس کا ایک حصہ آپ کو اشارات میں دکھایا۔ اس گورے نے اقرار کیا کہ مذہب میری سمجھ میں آ گیا۔ پھر ہم کو قابلِ دید مقامات کے لیے جانا تھا؛ اس لیے مزید بات چیت نہیں ہوئی۔ یہ بات چیت مولانا وسیم خان صاحب کے توسط سے ہوئی۔

۱۶- دلیل روحی:

انسانی بدن کو چلانے کے لیے روح ہوتی ہے، یہ روح بدن کی مدبر ہے۔ روح موجود ہے؛ مگر نظر نہیں آتی، سرخی سفیدی طول وعرض کے ساتھ متصف نہیں۔ اسی طرح اس پوری کائنات کو چلانے کے لیے ذات باری تعالی بمنزلہ روح ہے، جیسے روح بدن کی صفات سے متصف نہیں اسی طرح اللہ تعالی بھی مخلوق کی صفات سے متصف نہیں۔

ذات باری تعالی کے موضوع پر علمائے کرام اور دیگر دانشوروں نے رسالے اور کتابیں لکھی ہیں۔ مولانا شمس الحق افغانی کی ''علوم القرآن'' اور وحید الدین خان کی ''علم جدید کا چیلنج'' نامی کتاب میں بھی بعض دلائل کا تذکرہ ہے، جن کو یہاں ذکر کیا گیا، نیز دوسری کتابوں اور بعض تفاسیر سے بھی استفادہ کیا گیا۔

اشکال: جب اللہ تعالی موجود ہے، تو نظر کیوں نہیں آتے؟

جواب: (۱) موجود کے لیے ضروری نہیں کہ نظر بھی آئے؛ فلاسفہ روح، نظریۂ ارتقا، اجسام میں قانون تجاذب، پانی میں آکسیجن اور ہائیڈروجن، زمین میں قوت کشش مانتے ہیں؛ مگر یہ چیزیں دیکھنے میں نہیں آتیں۔ اعضا کا درد موجود ہے؛ مگر مرئی اور محسوس نہیں۔ اسی طرح دنیا میں اللہ تعالی محسوسات کے دائرہ سے ماوراء ہے، جیسے مذوقات اور مشمومات رویت کے دائرے سے باہر ہیں؛ بلکہ اللہ تعالی کی ذات کا ادراک کما حقہ عقل کر بھی نہیں سکتی، ہاں اس کے وجود کا ادراک کر سکتی ہے۔

عطا کی عقل جس نے، وہ عقل میں کس طرح آئے
سمجھ بخشی ہے جس نے، وہ سمجھ میں کس طرح آئے

گزشتہ زمانے میں کمیونزم اور سوشلزم کے دور میں اس سلسلے میں اشکالات وجوابات کا سلسلہ چلا، اب الحمد للہ کمیونسٹوں اور سوشلسٹوں کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔ اللہ تعالی ہر باطل کو اپنے فضل سے زیر وزبر فرما دیں۔ ہم اتنی گزارشات پر اکتفا کرتے ہیں۔ عاقل کے لیے یہ کافی ہیں اور ضدی کے لیے کئی جلدوں کی کتاب بھی بے کار ہے۔

ترجمہ: غرغرہ وسکرات کے وقت کسی شخص کا ایمان مقبول نہیں؛ اس لیے کہ تابعداری اور اطاعت وانقیاد مفقود ہے۔

البأس: الشدة والضرر. بعض نسخوں میں "یأس" ہے۔ اس کا مطلب ہے "**قطع الأمل عن الشيء**". کسی چیز سے امید کا ختم ہو جانا۔[1]

سکرات الموت: بلوغ الروح الحلقوم حالة البأس.[2]

البأس: جب سکرات شروع ہو جائیں، اور روح سینہ میں اوپر نیچے ہونے لگے۔ یعنی بأس عذاب اور موت کی تکلیف کو کہتے ہیں۔ اور کبھی مجازاً ایک کا دوسرے پر اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

بأس اور یأس میں فرق:

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ آیت کریمہ: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ**﴾. (النساء:۱۷) کے تحت لکھتے ہیں: "اور جاننا چاہیے کہ "قریب" کی دو حالتیں ہیں: ایک یہ کہ زندگی سے ناامیدی ہو جاوے؛ لیکن اب تک اُس عالم کے احوال اور اہوال نظر نہیں آئے، اس حال کو یأس یا ءِ تحتانی کہنا مناسب ہے، اور دوسرے یہ کہ احوال بھی نظر آنے لگیں اس کو حالت بأس بائے موحدہ کہنا زیبا ہے۔ بس پہلی حالت یعنی یأس بالتحتانیۃ میں تو کافر کا ایمان لانا اور عاصی کا توبہ کرنا دونوں مقبول ہیں، اور دوسری حالت یعنی بأس بالموحدہ میں دونوں غیر مقبول ہے۔ محققین کا یہی مذہب ہیں۔ (بیان القرآن ۱/۲۷۵)

ایمان سے ایمانِ شخصی مراد ہے، یعنی **توبة الكافر في سكرات الموت غير مقبولة.**

التوبة: الرجوع إلى الله، والندم على المعصية بقصد أن لا يعود.

یا: الانخلاع عن المعصية، والندامة على ما فعل، والعزم المصمم أن لايعود إليها.

---

(۱) قال في نشر اللآلي: البَأْسُ: الشدة والمضرة، والمراد هنا سكرات الموت. (ص۱٤۸)

(۲) علامہ عینی فرماتے ہیں: "سكرات، جمع سكرة، وهي: شدة الموت، وغمه، وغشيته". (عمدة القاري ۵۸٤/۱۵)

شرائط توبہ:

(۱) ماضی سے متعلق: **الندم على ما فعَل.**

(۲) حال سے متعلق: **الإقلاع في الحال.**

(۳) مستقبل سے متعلق: **العزم بأن لا يعود.**

(۴) اگر اس کا تعلق حقوق سے بھی ہے، خواہ حقوق العباد ہوں، یا حقوق اللہ؛ تو ان کا ادا کرنا، یا قضا کرنا۔

(۵) **التوبة من المعصية لكونها معصية.** یعنی گناہ سے گناہ سمجھ کر توبہ کرنا؛ ایسا نہ ہو کہ ڈاکٹر نے منع کر دیا کہ شراب مت پیو پھیپھڑوں کو خراب کرتی ہے، تو شراب پینا چھوڑ دیا۔ (۱)

توبہ اور استغفار میں فرق:

(۱) جب قرآن کریم میں دونوں ایک ساتھ مذکور ہوں تو استغفار کا تعلق ماضی سے ہوتا ہے، اور توبہ کا تعلق مستقبل سے۔

(۲) استغفار کا تعلق اپنی ذات اور دوسروں سے بھی ہوتا ہے؛ جبکہ توبہ کا تعلق صرف اپنی ذات سے ہوتا ہے۔

(۳) اگر توبہ و استغفار دونوں ایک مقام پر جمع ہو جائیں، تو استغفار سے تخلیہ، یعنی خود کو رذائل سے پاک کرنا مراد ہوگا، اور توبہ سے تحلیہ، یعنی خود کو اخلاقِ حسنہ سے مزین کرنا مراد ہوگا۔ (۲)

---

(۱) قال الراغب الأصفهاني: "التوبة في الشرع: ترك الذنب لقبحه، والندم على ما فرط منه، والعزيمة على ترك المعاودة، وتدارك ما أمكنه أن يتدارك من الأعمال بالأعمال بالإعادة، فمتى اجتمعت هذه الأربعة فقد كملت شرائط التوبة". (المفردات في غريب القرآن، ٧٦. ومثله في شرح النووي على مسلم ٥٩/١٧. وعمدة القاري ٤١٤/١٥)

وقال العلامة العيني: "قال ابن المبارك: حقيقة التوبة لها ست علامات: الندم على ما مضى، والعزم على أن لا يعود، ويُؤَدِّي كلَّ فرض ضيعه، ويؤدِّي إلى كل ذي حق حقه من المظالم، ويذيب البدن الذي زينه بالسحت والحرام بالهموم والأحزان، حتى يلصق الجلد بالعظم، ثم ينشأ بينهما لحمًا طيبًا إن هو نشأ، ويذيق البدن ألم الطاعة كما أذاقه لذة المعصية". (عمدة القاري ٤١٤/١٥. وانظر أيضًا: شرح المقاصد ١٦٣/٥. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٥٢٤/١. وإحياء علوم الدين، كتاب التوبة).

(٢) قال العلامة الكشميري: "واعلم أنه قد نبَّه الشيخ شمس الدين الجزري عن الفرق بين التوبة والاستغفار بأن التوبة لا تكون إلا لنفسه بخلاف الاستغفار فإنه قد يكون لنفسه ولغيره، وبأن التوبة هي الندم على ما فرط منه في الماضي والعزم على الامتناع عنه في المستقبل، والاستغفار طلب الغفران لما صدر منه، ولا يجب فيه العزم في المستقبل". (فيض الباري، باب التوبة)

غرغرے کے وقت توبہ کی عدم قبولیت کے دلائل:

(۱) ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. (غافر: ۸۵)

(۲) ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ اٰمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا الَّذِيْ اٰمَنَتْ بِهِ بَنُوْ إِسْرَآئِيْلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ. آلْئٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ﴾ (يونس: ۹۰-۹۱).

(۳) ﴿حَتّٰى إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ. لَعَلِّيْ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾. (المؤمنون: ۹۹-۱۰۰).

(۴) ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّيْ تُبْتُ الْئٰنَ﴾. (النساء: ۱۸).

(۵) "إنَّ اللّٰهَ يَقبَل توبةَ العبد ما لم يُغَرْغِر". (سنن الترمذي، باب في فضل توبة العبد والاستغفار، رقم: ۳۵۳۷).

(۶) غرغرے کے وقت عالمِ غیب کا انکشاف ہوتا ہے، تو یہ ایمان بالمشاہدہ ہوا؛ جبکہ معتبر ایمان بالغیب ہے، کما جاء في القرآن: ﴿يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ۳). جیسا کہ فرعون نے ملائکہ عذاب کو دیکھا تو ایمان کے کلمات کہے؛ لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

(۷) سکرات کے وقت کفر سے توبہ کا قبول نہ ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ حشر کے میدان میں جہنم اور جنت کو دیکھ کر یقین ہو جائے گا اور کفار تمنا کریں گے کہ ہم کو دوبارہ دنیا میں بھیجا جائے تو ہم کفر نہیں کریں گے؛ لیکن انھیں دنیا میں واپس نہیں بھیجا جائے گا۔ گنہگار کی توبہ کا بھی محققین کے ہاں یہی حکم ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔ (انظر: مفاتيح الغيب ۱۰/۷، النساء: ۱۸)

کیا مؤمن گنہگار کی توبہ سکرات کے وقت قبول ہے؟

عام طور پر شامی وغیرہ میں آتا ہے کہ مؤمن کی حالت یأس کی توبہ قبول ہے۔(۱)

(۱) قال الحصكفي: "واختُلِف في قبول توبة اليأس، والمختارُ قبول توبتِه، لا إيمانِه، والفرق في البزازية وغيرها".

قال ابن عابدين: (قوله: والمختار الخ) أقول: قال في آخر البزازية: قيل: توبة اليأس مقبولة، لا إيمان اليأس. وقيل: لا تقبل كإيمانه؛ لأنه تعالى سوَّى بين من أخَّر التوبةَ إلى حضور الموت من الفَسَقَة والكُفَّار وبين من مات على الكفر في قوله: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ﴾ الآية. كما في الكشَّاف والبيضاوي والقرطبي. وفي الكبير للرازي: قال المحققون: قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة، بل المانع منه مشاهدةُ الأهوال التي يحصل العلم عندها على سبيل الاضطرار، فهذا كلام الحنفية والمالكية والشافعية مِن المعتزلةِ. والسُّنِّيَّةُ والأشاعرةُ أن توبة اليأس لا تقبل كإيمان اليأس بجامعِ عدمِ الاختيارِ، وخروجِ النفس من البدن، وعدمِ ركن التوبة، وهو العزم بطريق التصميم على أن لا يعود في المستقبل إلى ما ارتكب، وهذا =

دلیل: ﴿أَمَّنْ يُجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾. (النمل:٦٢).

محققین علما مثلاً ملاعلی قاریؒ، امام رازیؒ اور ہمارے اکابر میں شاہ عبدالغنی مجددیؒ (جن کا ابن ماجہ پر حاشیہ ہے اور اس میں یہ بات بھی لکھی ہے) رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ مؤمن اور کافر دونوں کی توبہ حالۃ الیأس میں قبول نہیں؛ اس لیے کہ احادیث اور آیات مطلق ہیں، مثلاً: ''إن اللّٰـه يقبَل توبة العبد ما لم يغرغر''. (سنن الترمذي، رقم:٣٥٣٧). عبد کا اطلاق مؤمن اور کافر دونوں پر ہوتا ہے؛ اس لیے یہ حکم دونوں کے لیے ہوگا۔ اسی طرح ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمُوْتُ﴾ (النساء:١٨). دونوں کو شامل ہے۔

چونکہ توبہ کا معنی ہے: العزم علی عدم العود، اور یہ حیات پر موقوف ہے، اور اب تو زندگی سے مایوس ہو چکا ہے۔

ملاعلی قاریؒ لکھتے ہیں: ''ولا يخفى أنَّ انسحاب حكم الإيمان يقتضي أنَّ في حالة اليأس تُقْبَل التوبةُ من العصيان. ومِن القواعد أن معارضة النص بالدليل العقلي غير مقبولة عند الأعيان. وأما قول الشارح: إنَّ عليه أئمة بخارَى من علماء الحنفية وجمعًا من متأخِّري الشافعية كالسبكي، والبُلقينيِّ، فعلى تقدير صحته يحتاج إلَى ظهور الحجَّة.'' (ضوء المعالي، ص١٤٥)

بعض مفسرین کے نزدیک فرعون کا ایمان مقبول ہے:

مفسرین نے محی الدین ابن عربی کا قول نقل کیا ہے کہ چونکہ ایمان الیأس مقبول ہے؛ اس لیے فرعون کا بھی

= لايتحقق في توبة اليأس إنْ أُريدَ باليأسِ معاينةُ أسباب الموتِ بحيث يعلم قطعًا أنَّ الموت يُدرِكُه لا مَحالةَ كما أخبر -تعالى- عنه بقوله: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. وقد ذُكِر في بعض الفتاوى أنَّ توبةَ اليأس مقبولةٌ فإن أُريد باليأس ما ذكرنا يرد عليه ما قلنا، وإن أُريد به القربُ من الموت فلا كلام فيه، لكن الظاهر أن زمان اليأس زمان معاينة الهول، والمسطور في الفتاوى أنَّ توبة اليأس مقبولةٌ لا إيمانُه؛ لأن الكافر أجنبي غير عارف باللّٰه تعالى ويبدأ إيمانًا وعرفانًا، والفاسقُ عارفٌ، وحالُه حال البقاء، والبقاء أسهل، والدليل على قبولها منه مطلقًا إطلاق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ اهـ ملخصًا.

وظاهر آخر كلامه اختيار التفصيل، وعزاه إلى مذهب الماتريديةِ الشيخُ عبدُ السلام في شرح منظومة والده اللَّقانيِّ وقال: وعند الأشاعرة لا تُقبَل حالَ الغرغرة توبةٌ ولا غيرُها كما قال النووي. انتهى.

وانتصر للثاني المنلا علي القاري في شرحه على بدء الأمالي بإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: ''إن اللّٰه يقبل توبة العبد ما لم يغرغر''. أخرجه أبو داود. فإنه يشمل توبةَ المؤمنِ والكافرِ. واعترَض قولَ بعضِ الشُّرّاح أن التفصيل مختارُ أئمة بخارا من الحنفية وجمع من الشافعية كالسُّبكي والبُلقينيِّ بأنه على تقدير صحته يحتاج إلى ظهور حجته. اهـ

والحاصل: أن المسألة ظَنِّيةٌ، وأما إيمانُ اليأس فلا يُقبَل اتفاقًا''. (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ١٩١/٢)

ایمان مقبول ہے۔ جلال الدین دوانی نے اس قول کو اختیار کیا، اور مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ نے بھی اسی قول کو لیا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فرعون اس معجزۂ الٰہی پر ایمان لایا کہ بنی اسرائیل دریا پار کر گئے اور ہم ڈوب رہے ہیں۔ اور ﴿آٰلْـئٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ (یونس: ۹۱) کا ترجمہ کرتے ہیں "الآن أظهرت ما كنت تعلمه، وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين لأتباعك" یعنی پہلے تم نے معصیت کی تھی، اب راہ راست پر آ گئے ہو۔ (۱)

جواب: یہ قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف ہے اور یہ عقیدہ انتہائی خطرناک ہے۔

چند صریح نصوص ملاحظہ فرمائیں:

(۱) ﴿أَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعُوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦) اور قاعدہ یہ ہے کہ آل کا مضاف الیہ آل کے حکم میں بطریق اولیٰ داخل ہوتا ہے۔ آل فرعون، أي: مع فرعون.

(۲) ﴿وَعَادًا وَّثَمُوْدَ وَقَدْ تَّبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسٰكِنِهِمْ (إلى قوله:) وَقَارُوْنَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامٰنَ

---

(۱) قال العلامة الكشميري: "وقال الشيخ الأكبر: إنَّ إيمانه معتبر كما في "الفتوحات" و"الفصوص"، قلت: ولعل إيمان البأس عنده مفسر بالإيمان عند الدخول في مقدمات النزع فقط، فمن شاهد عذاب الاستئصال وآمن لا يكون إيمانه إيمان بأس عنده، وإذ لا دليل على دخوله في مقدمات النزع، بل كلماته قد تشعر بخلافه، فإذن ينبغي أن يعتبر إيمانه على اصطلاحه؛ ولكن ذب عنه الشيخ الشعراني وهو من أكبر معتقديه فقال: إن كثيرًا عن عبارات الفتوحات مدسوسة، وتلك المسألة أيضًا منها؛ لأن نسخة الفتوحات لابن السويكين موجودة عندي وليس فيها ما نسبوه إليه؛ قلت: وابن السويكين هذا حنفي المذهب، وقد أبدى الشيخ عبد الحق في الشرح الفارسي تعارضًا بين كلامي الشيخ الأكبر، وحرَّر الدواني رسالة في حمايته، وردَّ عليه عليٌّ القاري في رسالة سماها "فر العون من مدعي إيمان فرعون"، وتكلم عليها بحر العلوم أيضًا في شرح المثنوي، وحاصل مقاله أن إيمانه معتبر عنده من حيث رفع الكفر، وإن كان غير معتبر من حيث التوبة. وعندي رسالة للبمباني في ذلك المسألة، وكذا للملا محمود الجونفوري، فما أتيا فيها بشيء يشفي الصدور، والبمباني هذا مصنف شرح منتخب الحسامي والخير الجاري، وهو من علماء القرن الحادي عشر. والذي أظن أنه من كلام الشيخ الأكبر وإن أنكره الشعراني؛ لأني أعرف طريقه وأميز كلامه من غيره. وأما المسألة فهي عندي كما ذهب إليه الجمهور؛ لأني أرى أن كفره قد تواتر بين الملة على البسيطة كلها حتى سارت به الأمثال". (فيض الباري ٤/١٨٧-١٨٩)

وقال العلامة الآلوسي: وقد انتصر له بعض الناس، ومنهم في المشهور: الجلال الدواني، وله رسالة في ذلك، أتى فيها بما لا يعد شيئًا عند أصاغر الطلبة؛ لكن في تاريخ حلب للفاضل الحلبي كما قال مولانا الشهاب: إنها ليست للجلال، وإنما هي لرجل يسمى محمد بن هلال النحوي، وقد ردَّها القزويني وشنع عليه، وقال: إنما مثله مثل رجل خامل الذكر لما قدم مكة بال في زمزم ليشتهر بين الناس، وفي المثل خالف تعرف، ويؤيد كونها ليست للجلال أنه شافعي المذهب كما شهد لذلك حاشيته على الأنوار. وفي فتاوى ابن حجر أن بعض فقهائنا كفر من ذهب إلى إيمان فرعون مع ما عليه تلك الرسالة من اختلال العبارة وظهور الركاكة وعدم مشابهتها لسائر تأليفاته، ولولا خوف الإطالة لسردتها عليك...". (روح المعاني، يونس: ۹۱)

(إلى قوله) ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا﴾. (العنكبوت: ۳۸-۴۰)

مذکورہ آیات میں فرعون کو ان کفار میں شمار کیا گیا ہے جنھیں اللہ تعالی نے دنیا میں ہلاک وبرباد کیا، اور آخرت میں بھی وہ یقیناً برباد ہوں گے۔

اور ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ﴾ کا مطلب یہ ہے "أتؤمن الآن وقد عصيت". اور ایک روایت میں آتا ہے کہ جبرئیل نے اس وقت کیچڑ اور گارا اس کے منہ میں بھر دیا تھا؛ تاکہ اللہ تعالی کی رحمت کا مستحق نہ بنے۔ (۱) اور فرشتوں کے بارے میں یہ مسلم ہے: ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحريم: ٦).

سلفی حضرات اس مسئلہ کو زیادہ نہیں چھیڑتے؛ کیونکہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی کفار کے مخلد فی النار کے قائل نہیں، اور کہتے ہیں کہ ایک دن آئے گا کہ جہنم میں جرجیر (خاص قسم کی گھاس) لہلہائے گی۔

مصنفؒ نے اپنے شعر میں "وما إيمان شخص" فرمایا ہے، جس میں فقہا کے اس قول کی طرف اشارہ ہے کہ "إيمان الكافر لا يقبل في هذه الحالة، وأما توبة العاصي فتقبل."

لیکن محققین نے اس قول کو رد کیا ہے، اور پھر حسن بصریؒ اور دوسرے حضرات کے اقوال نقل کئے ہیں کہ غرغرہ کی حالت سے قبل ایمان مقبول ہے، اس کے بعد توبہ کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔

شاہ عبدالغنی مجددیؒ فرماتے ہیں: "ما لم يُغَرغِر" ما لم يبلغ روحه إلى الحلقوم. وظاهره الإطلاق، وقيده بعض الحنفية بالكفار. ذكره القاري. وليس هذا التقييد بسديد؛ لأن التخصيص لا بد له من دليل". (إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، ص ٣١٤)

کافر کی توبہ کے لیے نفس ایمان کافی ہے:

سوال: اگر کافر توبہ کرے تو نفس ایمان لانا کافی ہے، یا سابقہ کفریات سے بھی توبہ اور پشیمانی ضروری ہے؟

---

(۱) أخرجه الترمذي بإسناده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لما أغرق الله فرعون قال: ﴿آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل﴾ فقال جبريل: يا محمد لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدُسُّه في فِيه مخافةَ أن تُدرِكه الرحمة". (سنن الترمذي، باب ومن سورة يونس، رقم: ٣١٠٧. وأخرج ابن حبان مثله، رقم: ٦٢١٥. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: إسناده صحيح على شرط الشيخين).

وقال الخازن: "والله سبحانه وتعالى هو الذي منع فرعون من الإيمان، وجبريلُ منفذ لأمر الله". وفي المسألة تفصيل، راجع: تفسير الخازن، يونس: ٩١. وروح المعاني ١١/٢٨٣-٢٨٧. والزواجر لابن حجر الهيتمي ١/٥٥. وفرّ العون من مدعي إيمان فرعون، ص١١٧-١٦١، طبع مع رسالة سعد الدين التفتازاني على وحدة الوجود. والفتاوى الحديثية، ص٢٨٩-٢٩١)

جواب: اس میں دوقول ہیں:

(١) بعض حضرات فرماتے ہیں: **إسلام الكافر توبة بشرط ندمه على مامضَى.**

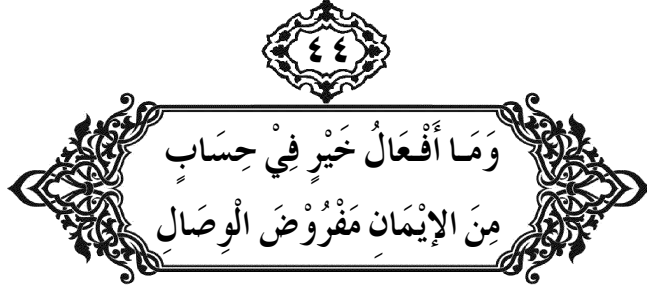
(٢) دوسرا قول یہ ہے کہ: **إسلام الكافر توبة، والإسلام يهدم ما كان قبله.**

اور یہی قولِ مختار ہے؛ اس لیے حدیث شریف میں آتا ہے: "**الإسلام يهدم ما كان قبله**". (صحیح مسلم، باب كون الإسلام يهدم ما كان قبله، رقم: ١٩٢)

گناہوں سے توبہ واجب ہے:

معتزلہ کے نزدیک گناہوں سے توبہ عقلاً واجب ہے؛ اس لیے کہ معصیت عقلاً قبیح ہے۔ اور شرعاً مستحسن ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک عقل اپنی جگہ مؤید ہے؛ لیکن اصل شریعت ہے؛ اس لیے توبہ شرعاً واجب ہے، اور دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَتُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا﴾. (النور: ٣١)[1]

(١) قال البيجوري: ولاخلاف في وجوب التوبة عيناً، وإنما الخلاف في دليل الوجوب، فعندنا دليله سمعي كقوله تعالى: ﴿وَتُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ﴾ (النور: ٣١). وعند المعتزلة دليله عقلي؛ لأن العقل يدرك حسنها، وما أدرك العقل حسنَه فهو واجب بناء على مذهبهم الفاسد من أن الأحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين". (تحفة المريد، ص٣١٩). وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص٧٨٩.

ترجمہ: اعمال صالحہ ایمان میں محسوب اور اس کا جزنہیں، ہاں اعمال صالحہ کو ایمان کے ساتھ ملانا ضروری ہے۔

أي: وليست أفعال خير معدودة ومحسوبة في الإيمان.

مفروض الوصال : اگر **إيمان** سے حال ہے تو معنی ہوگا کہ ایمان کا وصل اعمال سے لازم کردیا؛ لیکن اعمال ایمان کا جزنہیں۔

اور اگر **مفروض الوصال، أفعال** سے حال ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ ایسے حال میں کہ اعمال خیر کا ایمان کے ساتھ ملانا لازم ہے۔

اعمالِ خیر سے مراد طاعات اور اعمالِ صالحہ ہیں۔

یہاں مفروض بمعنی واجب ہے۔

فرض کے متعدد معانی:

"فَرَضَ" کے لغت میں متعدد معانی ہیں:

(۱) التقدير. كقوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾. (البقرة:٢٣٧) **أي: قدَّرتم.**

(۲) القطع. كقوله تعالى: ﴿نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا﴾. (النساء:٧) **أي: مقطوعًا محدودًا.**

(۳) ما يعطى من غير عوض. كقول العرب: "ما أصبتُ منه فرضًا ولا قرضًا".

(۴) الإنزال. كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ". (القصص:٨٥) **أي: أنزل.**

(۵) التبيين. كقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾. (التحريم:٢).

(٦) الإحلال. كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهُ﴾. (الأحزاب:٣٨) **أي: أحلَّ له.** (انظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ٤/٤، كتاب الفرائض. وتهذيب الأسماء واللغات للنووي ٧١/٤، حرف الفاء. وحاشية السراجي في الفرائض للشيخ محمد نظام الدين الكيرانوي، ص٢).

وصال: أي: وصله مع الإيمان، أو مع الأعمال.

اعمال ایمان کا جز ہیں، یا نہیں؟

اشاعرہ کے نزدیک عمل ایمان کا جز ہے، اور ماتریدیہ کے نزدیک جز نہیں ہے؛ جبکہ تارکِ عمل دونوں کے نزدیک کافر نہیں؛ گویا نفیِ جز نفیِ کل کو مستلزم نہیں، پس اختلاف ختم ہو گیا؛ البتہ ماتریدیہ اتنا ضرور کہتے ہیں کہ نفسِ تصدیق اور نفسِ یقین میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک ظالم مسلمان اور دوسرے سب لوگ برابر ہیں، یہ نہیں کہ ایک تین چیزوں پر یقین رکھتا ہے اور دوسرا دو چیزوں پر یقین رکھتا ہے۔ اشاعرہ نے اعمال کا اعتبار کیا ہے؛ ہاں کیفیات وانوارات، اور خوف ورجا میں ایک دوسرے سے تفاوت کا اعتبار کیا ہے۔ اور اپنے اعتبارات کے سبب لوگوں کے ایمان میں تفاوت کے قائل ہیں۔

اس شعر میں معتزلہ اور خوارج کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزوِ لازم ہیں اور تارکِ اعمال تارکِ ایمان ہے۔

یا ان بعض محدثین پر رد ہے جو اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں؛ اگرچہ جزوِ لازم نہیں کہتے۔ (یعنی اس جزو کے بغیر دخول جنت ممکن ہے۔)

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک اعمال ایمان کا ایسا جز ہیں جیسے درخت کا تنا کاٹ دو تو درخت نہیں رہے گا۔(۱)
اور محدثین کے جز ماننے کی مثال ایسی ہے جیسے درخت کی شاخوں کو کاٹ دو تب بھی درخت باقی رہتا ہے۔

ناظمؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے یہ متکلمین کا مذہب ہے۔ متکلمین کا قول ہے: **"الإيمان هو التصديق"**، اور اقرار اس کے لیے شرط کا درجہ رکھتا ہے۔ ظاہری ایمان کو دیکھتے ہوئے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمان قرار دیا جائے گا۔

فقہا کہتے ہیں کہ ایمان **تصديق مع الإقرار** کا نام ہے؛ چونکہ وہ ظاہری حالت پر حکم لگاتے ہیں اور باطن کے امور کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں؛ اس لیے عند الطلب اقرار لازم ہے اور جزوِ ایمان ہے۔(۲)

---

(۱) "العمل ليس بجزء من الإيمان عند أهل السنة، لأن حقيقة الإيمان هي التصديق كما مر في الإيمان، فالأعمال أي الطاعات بالجوارح خارجة عنه خلافًا للخوارج والمعتزلة، فإن الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة ذهبوا إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فرضًا كان أو نفلًا، وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم من المعتزلة وأكثر معتزلة البصرة إلى أن الأعمال المفروضة فقط جزء الإيمان إلا أن الخوارج جعلوا تارك الأعمال داخلا في الكفر، والمعتزلة جعلوه خارجًا عن الإيمان وغير داخل في الكفر وهو منزلة بين المنزلتين". (دستور العلماء ۲/۲۶۹. وانظر: مرقاة المفاتيح، كتاب الآداب، باب الأمر بالمعروف)

(۲) قال ابن نجيم: "الإيمانُ: التصديق بجميع ما جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك وتعالى مما عُلِم =

متکلمین کے دلائل:

(۱) ایمان کا محل قلب ہے اور قلب کے اندر تصدیق ہوتی ہے، نہ کہ اعمالِ جوارح؛ قال اللّٰہ تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾. (النحل:۱۰۶).

(۲) ایمان پر اعمال کو عطف کیا گیا ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾. (يونس:۹) اور عطف مقتضی مغائرت ہے۔

(۳) كونه شرطًا. قال اللّٰہ تعالى: ﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ (طه:۱۱۲) ایمان کو بطور شرط ذکر کیا گیا، اور شرط مشروط سے الگ ہوتی ہے۔

(۴) تارکِ اعمال از روئے قرآن وسنت مؤمن ہے، کافر نہیں؛ قال اللّٰہ تعالى: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾. (الحجرات:۹). آیت کریمہ میں آپس میں لڑنے والی دونوں جماعتوں کے لیے لفظ مؤمن آیا ہے۔

(۵) إسقاط بعض الأعمال عن بعض المؤمنين دليل على أن العمل ليس بجزء من الإيمان. جیسے: صلاۃ وصوم حائضہ سے ساقط ہے۔ اگر اعمال جز ہوتے، تو بعض اعمال کے ساقط ہونے سے ایمان بھی ساقط ہو جاتا۔

(۶) الإيمان تصديق، والتصديق علم، والعلم غير العمل.

(۷) تفسير الإيمان بالاعتقادات في حديث جبرئيل عليه السلام يدل على أنه غير العمل حيث قال: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، وتؤمن بالبعث الآخِر". (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، رقم:۴۷۷۷).

(۸) إن كان العمل داخلاً في الإيمان فكيف يؤمر المؤمن بالعمل؛ ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَارًا﴾. (التحريم:۶).

(۹) الاتفاق بين العلماء على أن من آمن ولم يعمل شيئًا، فهو مؤمن.

= مجيئُه به ضرورةً، وهل هو فقط أو مع الإقرار، قولان، فأكثر الحنفية على الثاني، والمحققون على الأول، والإقرار شرطُ إجراء أحكام الدنيا بعد الاتفاق على أنه يعتقد متى طُولِب به أتَى به، فإن طُولِب فلم يُقِرَّ فهو كُفْرُ عِنادٍ". (البحر الرائق، باب أحكام المرتدين ۵/۱۲۹)

وقال ابن عابدين: "(قوله: وهل هو فقط) أي: وهل الإيمانُ التصديقُ فقط، وهو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الماتريدي عن شرح المسايرة. (قوله: أو هو مع الإقرار) قال في المسايرة: وهو منقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة". (رد المحتار ۴/۲۲۱)

(۱۰) ماتریدیہ کا مذہب ہے: الإيمان واجب على من لم تبلغه الدعوة مع الاتفاق على أن العمل ليس بواجب.

(۱۱) اگر یقین میں کمی آئے تو شک بن جائے گا۔ اور جو کمی قبول نہیں کرتا وہ زیادتی بھی قبول نہیں کرتا۔ وفيه نظر.

محدثین کے دلائل:

(۱) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إلٰه إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان". (صحيح مسلم، باب شعب الإيمان، رقم: ۵۸) معلوم ہوا کہ یہ سب اعمال، ایمان ہی کے اجزا ہیں۔

(۲) اگر ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایمان ساری امت کے ایمان کے ساتھ وزن کیا جائے، تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایمان وزن میں بڑھ جائے گا۔

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح بهم". (أخرجه إسحاق بن راهويه (۶۷۲/۳). وأحمد في "فضائل الصحابة" رقم: ۶۵۳. والبيهقي في "الشعب" رقم: ۳۵، بإسناد رجاله ثقات. قال السخاوي في "المقاصد الحسنة" (۳۴۹): "إسناده صحيح").

نفس تصدیق میں تو سب برابر ہیں؛ البتہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اعمال دوسروں کے اعمال پر غالب ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ اعمال، ایمان کا جز ہیں۔

(۳) ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهُ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ (الأنفال: ۲) ایمان کا زیادہ ہونا اعمال کی زیادتی سے ہے۔

(۴) اعمال جزوِ ایمان نہ ہوں تو امت کے کسی بھی فرد کا ایمان ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ایمان کے برابر ہو جائے گا؛ حالانکہ برابر نہیں؛ بلکہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک عام امتی کے ایمان میں بڑا فرق ہے۔

(۵) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيٰتُهُ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ. الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾ (الأنفال: ۲-۳) آیات کریمہ میں مؤمن ان کو قرار دیا گیا ہے جن میں مذکورہ صفاتِ حسنہ ہوں۔

لیکن مشہور بات یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ اور وہ اس طرح کہ اگر ایمان سے کامل ایمان مراد ہو تو اعمال داخل ہوں گے، اور اگر نفس ایمان مراد لیا جائے تو اعمال شامل نہ ہوں گے۔ یا یوں کہیے کہ اعمال ایمانِ منجی کے اجزا نہیں؛ البتہ ایمانِ معلی میں اعمال داخل ہیں۔

الإیمان لا یزید ولا ینقص کی تعبیر:

اس تعبیر پر اشکال ہے کہ "یزید وینقص" تو قرآن وحدیث کے مطابق ہے؛ چنانچہ قرآن میں ہے: ﴿زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ (الأنفال: ۲) آیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے "لا یزید ولا ینقص" کے الفاظ مروی نہیں، اور "الفقه الأکبر" امام صاحبؒ کی تصنیف مشہور ہے؛ لیکن ابومطیع بلخی یا حماد بن ابی حنیفہ کی روایت ہے۔ ابومطیع اور حماد پر بھی کلام ہے۔ **العقیدة الطحاویة** کی عبارت ہے: "الإیمان واحد، وأهله في أصله سواء". اب ہم ابومطیع یا حماد کی عبارت کے لیے طحاوی کے قول کو شرح قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: "**هذه کنایة عن المساوات في أصل الإیمان**" یعنی نفس ایمان اور تصدیق میں سب برابر ہیں۔

نفسِ ایمان میں تمام مؤمنین برابر ہیں:

دلیل (۱): ﴿فَإِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ (البقرة: ۱۳۷) اگر غیر مسلم ان اعتقادات پر ایمان لائیں جن پر تم ایمان لائے تو وہ ہدایت یافتہ ہو جائیں گے۔ یعنی جیسے تم ہدایت یافتہ ہو وہ بھی ہدایت یافتہ ہوں گے۔ یعنی ایمانی ہدایت میں وہ تمھارے ساتھ برابر ہو جائیں گے۔

(۲) ﴿وَإِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا كَمَا اٰمَنَ النَّاسُ قَالُوْا أَنُؤْمِنُ كَمَا اٰمَنَ السُّفَهَاءُ﴾. (البقرة: ۱۳) جب ان منافقین سے کہا جائے کہ تم صحابہ جیسا ایمان لاؤ، تو وہ کہتے ہیں: کیا ہم ان بے وقوفوں کی طرح ایمان لائیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ منافق ایمان لانے کے بعد ایمان میں صحابہ کی طرح ہوں گے اور نفسِ ایمان میں برابر ہو جائیں گے۔

(۳) ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ۲۸۵) نفس ایمان سب میں متحقق اور برابر ہے۔

اس بات کی اور بھی دلیلیں ہیں کہ کیفیات میں فرق ہے اور نفس شے میں مساوات ہے۔

۱- ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ﴾ (البقرة: ۲۸۵) أي: بین واحد وآخر نفس نبوت میں سب برابر ہیں کہ حکم نبوت سب کے لیے مساوی طور پر ہے، ایک کا انکار سب کا انکار ہے۔ اور دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ۲۵۳) اس آیت کریمہ سے رسولوں کے درمیان فضائل وکمالات میں فرق ثابت ہوتا ہے۔

۲- حدیث میں آتا ہے کسی عورت کو دیکھو تو نظر پھیر لو اور پھر گھر آکر اپنی بیوی سے شہوت پوری کر لو؛

"فإنَّ معها مثل الذي معها". (سنن الترمذي، رقم:۱۱۵۸، وإسناده صحيح) نفس عورت میں دونوں برابر ہیں، اگر چہ رنگ وحسن اور دیگر کمالات میں فرق ہوگا۔اسی طرح نفس تصدیق وتسلیم میں سب برابر ہیں، اور فضل وکمالات میں فرق ہوتا ہے۔الإيمان يزيد وينقص بحسب الأنوار والثمرات والخشية والكيفيات.

چونکہ "لا يزيد ولا ينقص" ظاہراً حدیث سے متعارض ہے؛ اس لیے امام طحاویؒ نے "أهله في أصله سواء" کی تعبیر اختیار کی۔

۳- بعض علما فرماتے ہیں کہ لا یزید ولا ینقص عدم نقصان سے کنایہ ہے؛ کیونکہ نقصان قبول کرنے سے یقین شک میں بدل جائے گا۔تو "لا يـزيـد ولا ينـقص" سے مراد عدم نقصان ہے۔حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر روز پانچ نماز، رمضان کا روزہ اور زکوۃ کا ذکر کیا، تو صحابی نے عرض کیا: هـل عـلـيَّ غيرُها؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا إلا أن تطوّع" تو ان صحابی نے کہا: والـلّٰه لا أزيـد على هذا ولا أنقص. (صحيح البخاري، رقم:٤٦) سوال اٹھتا ہے کہ زیادتی کیسے نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ سنن مؤکدہ کا تارک گنہگار رہے؛ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر پورا پورا عمل کروں گا اور کبھی کمی نہیں کروں گا۔

"لا أزيـد على هذا ولا أنقص" کی دیگر متعدد توجیہات بھی شروح کتب حدیث میں کی گئی ہیں۔اسی طرح اگر بائع سے پوچھا جائے کہ یہ کتاب کتنے کی ہے؟ اور بائع کہہ دے کہ سو رینڈ کی ہے، اور مشتری کم کرنا چاہے، تو بائع کہتا ہے: "اس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی"۔اور مقصد کمی کا نہ ہونا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الإيمان يزيد وينقص کے متعدد جوابات احناف دیتے ہیں:

۱-مؤمن بہ کے اعتبار سے زیادت ونقصان زمانۂ نبوت میں آتا تھا۔

۲-نور ومحبت، خوف ورجاء کے اعتبار سے یزید وینقص ہے۔

۳-اگر عمل جزو ایمان ہو تو یزید وینقص ہے۔

۴-ایمان معلّٰی اور ایمان خلود یزید وینقص ہے۔ایمان منجی اور ایمان دخول جنت لا یزید ولا ینقص ہے۔

۵-ایمان کامل میں کمی بیشی ہے اور لا یزید ولا ینقص نفسِ ایمان کی برابری سے کنایہ ہے، جیسے سب مرد رجلیت میں، سب عورتیں نسوانیت میں، سب انبیا علیہم السلام نفس نبوت میں برابر ہیں، ہاں صفات اور کمالات میں تفاوت ہے۔

۶-ایمان کی بعض صورتیں اور قسمیں لا یزید وینقص ہیں جیسے حق الیقین، اور بعض لا ینقص ویزید ہیں جیسے علم الیقین، اور بعض ینقص ویزید ہیں جیسے عین الیقین، اور بعض صورتین لا یزید ولا ینقص ہیں جیسے تسلیم وانقیاد،

یعنی ماننا یا اقرار۔علم الیقین شنیدہ ہے،عین الیقین دیدہ ہے،اور حق الیقین چشیدہ ہے۔

تعبیر کے فرق سے معنی میں تبدیلی کی ایک مثال:

بعض مرتبہ تعبیر کے فرق سے معنی بدل جاتا ہے۔حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم اصول میں جو تعبیر ہے کہ ''کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی نہیں ہوسکتی''۔ یہ تعبیر بہتر نہیں۔اس کی تعبیر یوں ہونی چاہئے کہ کتاب اللہ پر زیادتی فرض کے درجے میں تو نہیں ہوتی ؛ البتہ واجب کے درجے میں ہوتی ہے۔یہی تعبیر مناسب اور اولیٰ ہے؛ اگر چہ اصولیین نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ (العرف الشذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في مهور النساء ۲/ ۳۷۲)

أنا مؤمن إن شاء الله کہنے کا حکم:

شافعیہ ''أنا مؤمن إن شاء الله'' کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ان کے دلائل یہ ہیں:

۱- قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ﴾. (الکهف:۲۳)

۲-إن شاء الله کہنا شک کے لیے نہیں ؛ بلکہ برکت کے لیے ہے۔

۳- یہ مستقبل یا وفات کے وقت پر محمول ہے کہ ان شاء اللہ مستقبل میں وفات کے وقت مجھے ایمان نصیب ہوگا۔

۴-إن شاء الله تواضع کے قریب ہے، کہ مجھے ایمان کا کمال، یعنی مامورات کا کرنا اور منہیات سے بچنا ان شاء اللہ حاصل ہے۔إن شاء الله کے بغیر تزکیہ کے بجائے اپنی تعریف اور تعلی بن جائے گی۔

احناف استثنا کو پسند نہیں کرتے ؛ اس لیے کہ:

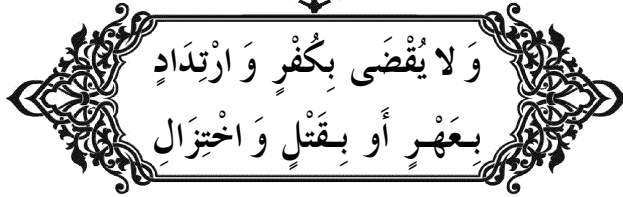
۱- أنا مؤمن زمانہ حال پر محمول ہے، اس کو مستقبل یا تبرک پر محمول کرنا مجاز ہے، اور فی الحال ایمان پکا ہے؛ اس لیے إن شاء الله کی ضرورت نہیں۔

۲- اگر اس میں برکت، یا استقبال، یا ایمان کامل کا ارادہ کرے، پھر بھی اس میں شک کا احتمال ہے؛ اس لیے بچنا چاہیے۔

۳-حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''من لم يكن منافقًا، فهو مؤمن حقًّا''. (مدارك التنزيل، الأنفال: ٤)

۴-عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ''نحن المسلمون المؤمنون، وكذلك أدركنا أصحاب رسول الله ﷺ يقولون''. (الإيمان لابن أبي شيبة، رقم: ٥٣)

٥-وقد احتج عبد الله، فقال (أي: أحمد في جواب عبد الله): أنا أحمدُ حقًّا. فقال: "حيث سمّاك والداك لا تستثني، وقد سمّاك الله في القرآن مُؤمنًا، تستثني". (مدارك التنزيل، الأنفال: ٤)

٦- وحكي عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة: لم تستثني في إيمانك؟ قال: اتّباعًا لإبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿وَالَّذِيٓ أَطْمَعُ أَنْ يَّغْفِرَ لِيْ خَطِيْئَتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ﴾. فقال له: هلا اقتديتَ به في قوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى﴾. (الكشاف عن حقائق التنزيل، الأنفال: ٤) (دیکھئے: هداية القاري إلى صحيح البخاري، للمفتي محمد فريد، ص١٠٥. و إرشاد القاري للمفتي رشيد أحمد اللدهيانوي، ص١٤٢)

ترجمہ: اور زنا، قتل یا مظالم کے سبب کسی پر کفر وارتداد کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

عہر کے معنی زنا کے ہیں۔

اختزال: قطع المال من أحد (غصب، چوری، یا دوسرے مظالم)۔[1]

یعنی معصیت کے سبب کوئی کافر نہیں کہلاتا۔ اور معصیت کی وجہ سے ایمان سے نہیں نکلتا؛ بلکہ، مؤمن ہی رہتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اب محرمات کا بیان شروع کردیا ہے۔

اس شعر میں تین چیزوں کا ذکر کیا ہے: "**عھر، قتل، اختزال**"۔ اور ان تین کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: "**کل المسلم علی المسلم حرام دمه وماله وعرضه**"۔ (صحیح مسلم، باب تحریم ظلم المسلم، رقم: ٢٥٦٤).

اشکال: زنا کو قتل پر مقدم کرنے کی کیا وجہ ہے؛ جبکہ قتل کا گناہ اشد ہے۔

جواب (۱): زنا سے فساد ہوتا ہے اور وہ قتل کا سبب بنتا ہے؛ لہٰذا سبب کو مسبب پر مقدم کیا۔

(۲) زنا انسان کے وجود سے مانع ہے؛ اس لیے کہ زانیہ اور زانی مانع حمل اسباب استعمال کرتے ہیں، یا پھر عورت اسقاط حمل کراتی ہے، یا بچے کو کسی صحرا میں یا لاوارثوں میں ڈال دیتی ہے۔ اور قتل تو انسان کے وجود میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔

قضا کے متعدد معانی:

(۱) قضی بمعنی حکم دینا؛ ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) **أي: حکم ربك**. یہاں

(۱) قال في نشر اللآلي: " (العهر) بفتح العين المهملة وسكون الهاء: الزنا، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: " الولد للفراش، وللعاهر الحجر". أي: الزاني.

(والاختزال): الاقتطاع، والمراد به قطع العضو بغير حق، أو غصب مال الغير، وكذا السرقة، وفي معنى ذلك جميع مظالم العباد. (ص ١٥٥)

یہی معنی مراد ہے۔

(۲) قضی بمعنی فارغ ہونا؛ ﴿فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾. (الأحزاب:۳۷).

(۳) قضی بمعنی تقدیر؛ ﴿فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾. (حٰمٓ السجدة:۱۲).

(۴) قضی بمعنی ابلاغ؛ ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذٰلِكَ الْأَمْرَ﴾. (الحجر:۶۷).

"ولا یُقضَی" کا نائب فاعل محذوف ہے، أي: ولا یقضی علی المؤمن اور معصیت کے سبب کسی پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس میں یہ قید ہے "ما لم یستحله" یعنی جب تک حرام کو حلال نہ اعتقاد کرے۔ اسی طرح شریعت کے ساتھ استخفاف اور استہزا بھی کفر ہے۔

کفر کے ساتھ ارتداد کو ذکر کیا اس لیے کہ مسلمان کا کفر ارتداد کہلاتا ہے۔

کفر کی اقسام:

(۱) کفرِ ارتداد: الکفر الذي یعرض علی الإسلام.

(۲) کفرِ نفاق: کون الکفر باطنًا والإسلام ظاهرًا.

(۳) کفرِ انکار: من یعتقد قلبًا، ولکن ینکر ولا ینقاد، کأبي طالب.

(۴) کفرِ دہریت: من یقول بقِدَم الدهر.

(۵) کفرِ تعطیل: جو اللہ کے وجود کا قائل نہیں۔

(۶) کفرِ شرک: غیر اللہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا۔

(۷) کفرِ ارتیاب: ضروریاتِ دین میں شک کرنا۔

(۸) کفرِ کتابیت: یہود و نصاریٰ جو پرانی آسمانی کتابوں کو مانتے ہیں اور قرآن پر ایمان نہیں لائے۔

(۹) کفرِ جحود: جان بوجھ کر انکار کرے "یعرِف ولا یُقِرّ به" جیسے ابوجہل۔

(۱۰) کفرِ عناد: کسی دشمنی کی سے وجہ انکار کرتا ہے، مثلاً اس کے سلسلے اور نسب میں نبوت نہیں آئی تو انکار کر دیا۔ جحود اور عناد جمع ہوتے ہیں اور عناد جحود کا سبب ہے۔

(۱۱) کفرِ زندقہ: اسلام کا مدعی ہو اور اسلام پر اعتراضات بھی کرتا ہو۔ یا یوں سمجھ لیں کہ اپنے کفر پر اسلام کا لیبل لگاتا ہے، اسلام کو نہیں مانتا؛ لیکن ماحول کی وجہ سے اپنے کفر پر اسلام کی پالش لگاتا ہے، جیسے عورت کوڑا خانے کی گھاس کو پکا کر مسالوں سے لذیذ بنانے کی کوشش کرے۔ ممکن ہے کہ یہ "زن دیگ" ہو؛ عورت کی دیگ کسی ایک خاص کھانے کے ساتھ مخصوص نہیں، زندیق بھی کسی ایک دین کے ساتھ اپنے آپ کو مقید اور پابند نہیں سمجھتا۔ دیگ کسی خاص طعام کا پابند نہیں، یہ کسی خاص دین کا پابند نہیں۔ اس زمانے میں ایسے بہت سے لوگ پائے جاتے ہیں۔

یا یہ مطلب ہے کہ آدمی عورت کی دیگ سے کوئی سروکار نہیں رکھتا کہ کیسے پکائی، زندیق کا بھی دین سے کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔ اور غیاث اللغات میں صفحہ ۲۵۰ پر ہے کہ یہ اصل میں زندیک ہے، ''زند'' زرتشتیوں کی کتاب ہے، جس کے ماننے والے کو زندیق کہتے ہیں، پھر مجازاً بے دین کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

(۱۲) کفرِ الحاد: اسلام کے دعوے کے ساتھ ضروریاتِ دین میں تاویلات کرتا ہو۔

شعر میں کفرِ ارتداد کو متعین کیا کہ یہاں کفر سے مراد کفرِ ارتداد ہے۔

''**عهر، قتل، اختزال**'' سب گناہ کبیرہ کی مثالیں ہیں۔

سوال: کبیرہ گناہ ایمان کے منافی ہے یا نہیں؟

جواب: معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان کے منافی ہے۔ ناظم رحمہ اللہ نے ان کی تردید میں یہ شعر پیش کیا ہے۔

مرتکبِ کبیرہ کا حکم:

مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج ہے یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان سے خارج ہوجاتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ایمان سے خارج ہوا؛ لیکن کفر میں داخل نہ ہوا، وہ ''**المنزلة بين المنزلتين**'' کے قائل ہیں یعنی نہ کافر نہ مسلم۔ خوارج کہتے ہیں کہ کفر میں داخل بھی ہوگیا۔(۱)

معصیت کی تقسیم اور کبائر کی تفصیل:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''**كلّ ما نهى الله عنه كبيرة**''. (۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ

---

(۱) قال في شرح العقائد: ''(والكبيرة... لا تخرج العبدَ المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافًا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان. (ولا تُدخِله) أي: لا تُدخِل العبدَ المؤمن ''في الكفر'' خلافًا للخوارج؛ فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضًا كافرٌ، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر''. (شرح العقائد النسفية، ص ۱۷۰-۱۷۳)

وقال البيجوري: ''وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب، وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتي، ولم يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب، مع أن من كفر مؤمنًا كفر؛ لأنهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد. وأما المعتزلة فأخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان، ولم يدخلوه في الكفر إلا باستحلال، فجعلوه منزلة بين المنزلتين، فمرتكب الكبيرة مخلد عند الفريقين في النار، ويعذب عند الخوارج عذاب الكفار، وعند المعتزلة عذاب الفساق''. (تحفة المريد، ص۳۰۸)

(۲) أخرجه البيهقي في ''شعب الإيمان'' (رقم:۲۸۸ و۶۷۴۹). والطبراني في ''الكبير'' (۱۸/۱۴۰/۲۹۳). قال الهيثمي في ''مجمع الزوائد'' (۱/۱۰۳): ''رجاله ثقات إلا أن الحسن مدلس وعنعنه''.

قول تخویف کے لیے ہے؛ تاکہ صغیرہ گناہ سے بھی بچیں اور کبیرہ کے ارتکاب سے خوف کریں؛ ورنہ گناہوں کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ میں ثابت ہے۔(۱)

عام علماء فرماتے ہیں کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) صغیرہ؛ (۲) کبیرہ۔

گناہِ صغیرہ وکبیرہ کی تقسیم کے دلائل:

(۱)﴿اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ (النجم: ۳۲) لمم کے معنی ہیں وہ صغیرہ گناہ جو کبھی کبھی صادر ہو جائے ألـمّ بـالـمكان أي نزل به أحيانًا. إلّا اللمم کے استثنا سے معلوم ہوتا ہے کہ صغیرہ وکبیرہ کا ثبوت ہے۔

(۲)﴿إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾. (النساء: ۳۱) سیئات سے صغائر مراد ہیں۔

(۳)﴿مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً إِلَّا أَحْصٰهَا﴾. (الكهف: ۴۹)

(۴) ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُسْتَطَرٌ﴾. (القمر: ۵۳. وانظر لتفصيل الدلائل: مفاتيح الغيب ۷۶/۱۰، النساء: ۳۱)

گناہِ صغیرہ وکبیرہ کے درمیان فرق:

الكبيرة ما يكون فيه وعيد شديد، أو اللعن، أو الحد. وكذا إذا أصرَّ على الصغيرة فهي كبيرة.(۲)

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف نہیں فرمائی اور مبہم چھوڑ دیا ہے۔

---

(۱) قال البيهقي رحمه الله: "فيُحتَمل أن يكون هذا في تعظيم حرمات الله والترهيب عن ارتكابها، فأما الفرق بين الصغائر والكبائر فلا بد منه في أحكام الدنيا والآخرة على ما جاء به الكتابُ والسُّنةُ". (شعب الإيمان ۴۶۲/۱)

(۲) قال العلامة الآلوسي رحمه الله: "واختلفوا في حد الكبيرة على أقوال:

الأول: أنها ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيدٌ شديدٌ بنص كتاب أو سنة، وإليه ذهب بعض الشافعية.

والثاني: أنها كل معصية أوجبت الحد، وبه قال البغوي وغيره.

والثالث: أنها كل ما نص الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد.

والرابع: أنها كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، وبه قال الإمام (أي: إمام الحرمين، وكلامه في الإرشاد، ص۳۲۹).

والخامس: أنها ما أوجب الحد، أو توجَّه إليه الوعيد، وبه قال الماوردي في فتاويه. (والصواب "حاويه" واسمه "الحاوي الكبير" في فقه الشافعي).

والسادس: أنها كل محرم لعينه منهي عنه لمعنى في نفسه، وحكي ذلك بتفصيل مذكور في محله عن الحليمي. =

جس میں حکمت یہ ہے کہ آدمی ہر گناہ سے بچنے کی کوشش کرے اور ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر چھوڑ دے اور یہ سمجھے کہ اللہ کی نافرمانی تو ہے، چاہے وہ تھوڑی ہو یا بہت۔ (۱)

شریعتِ مطہرہ میں بعض احکام کے ابہام کی مثالیں:

شریعت میں اور بھی بہت ساری ابہام کی مثالیں ہیں، جیسا کہ جمعہ کی ساعت اجابت کو مخفی رکھا۔ اسی طرح لیلۃ القدر کو بھی مخفی رکھا؛ تاکہ اس کی تلاش میں ہر رات عبادت کے لیے اٹھے۔ اسی طرح اسم اعظم کو مخفی رکھا؛ تاکہ ہر اسم کو اعظم خیال کرتے ہوئے اس کی تعظیم کے ساتھ ذکر اور اس کے ساتھ دعا کرے۔ اسی طرح طعام کے لقموں میں برکت والا لقمہ مخفی رکھا گیا؛ تاکہ پلیٹ اچھی طرح صاف کرے۔

بعض نے کبیرہ گناہوں کو شمار بھی کیا ہے، مثلاً: شرک، قتل، سحر، سود، پاک دامن کو تہمت لگانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے پیٹھ پھیر کر بھاگ جانا۔ بعض نے جھوٹی گواہی، اور بعض نے چوری اور شراب پینے کا بھی اضافہ کیا ہے۔

اعضائے انسانی سے متعلق گناہوں کی تفصیل:

ابو طالب مکیؒ نے لکھا ہے کہ بعض کا تعلق قلب سے ہے، جیسے: کفر، شرک، گناہ پر اصرار، اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور اللہ کے عذاب سے خوف نہ کرنا۔

اور چار کا تعلق زبان سے ہے: **شهادة الزور ، قذف المحصنات، اليمين الغموس، السحر.**

تین کا تعلق پیٹ سے ہے: **شرب الخمر، أكل الربوا، أكل مال اليتيم.**

دو کا تعلق شرمگاہ سے ہے: زنا اور بدفعلی۔

دو کا تعلق ہاتھ سے ہے: **القتل، والسرقة.**

ایک کا تعلق پیروں سے ہے: **التولّي من الزحف.**

اور ایک کا تعلق جمیع بدن سے ہے: **عقوق الوالدين.** (قوت القلوب ۲/۲۴۹).

= والسابع: أنها كل فعل نص الكتاب على تحريمه بلفظ التحريم". (روح المعاني ٥/٤٧١. وانظر أيضًا: شرح العقائد، ص ١٧٠-١٧٣)

(١) قال الواحدي: الصحيح أن الكبيرة ليس له حد يعرفها العباد به، وإلا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا به في اجتناب المنهي عنه رجاء أن تجتنب الكبائر، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى، وليلة القدر، وساعة الإجابة". (روح المعاني ٥/٤٧١. وانظر أيضًا: مفاتيح الغيب ١٠/٧٨، المسألة الثانية: اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميَّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟...).

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے کے دلائل:

(۱) ایمان: تصدیق یعنی یقین کرکے ماننے کا نام ہے اور تصدیق گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوتی ہے۔

(۲) مسلمانوں کے باہمی قتال کا ذکر قرآن نے فرمایا اور دونوں کو مؤمن قرار دیا؛ ﴿وَإِنْ طَـٰئِفَتَـٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾. (الحجرات: ۹).

(۳) مرتکب کبیرہ کے لیے استغفار جائز ہے۔

(۴) مرتکب کبیرہ کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت ثابت ہے۔

(۵) مرتکب کبیرہ کو قتل نہ کرنے پر اجماع ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے: "من مات من أمتي لا يُشرِك باللّٰه شيئًا دخل الجنة. قلت: وإنْ زنَى وإنْ سرَق؟ قال: وإنْ زنَى وإن سرَق" (صحيح البخاري، باب ما جاء في الجنائز، رقم: ۱۲۳۷. راجع لتفصيل الدلائل: شرح العقائد، ص۱۷۳-۱۷٤. والنبراس، ص۲۲۶-۲۲۸. وشرح العقيدة الطحاوية للبابرتي، ص۱۰۲. والتفسير المظهري، الزمز: ۵۳).

معتزلہ وخوارج کے دلائل اوران کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج خروج ایمان کے قائل ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱): اعمال ایمان کا جز ہیں، اور انتفائے جز انتفائے کل کو مستلزم ہے۔

جواب: ہم اس انتفاء کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ ایمان کا کامل درجہ نہیں رہا، نفس ایمان موجود ہے۔

(۲) ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُوْنَ﴾ (السجدة: ۱۸) مؤمن کے مقابلے میں فاسق ہے۔

جواب: قرآنی اسلوب میں اکثر جگہ کافر پر فاسق کا اطلاق کیا گیا ہے۔ یہاں بھی جب مؤمن کے مقابلے میں فاسق مذکور ہے، تو فاسق سے کافر مراد ہوگا، جیسے: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَأْوٰهُمُ النَّارُ﴾. (السجدة: ۲۰). شیطان کے بارے میں آیا ہے: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾. (الكهف: ۵۰) فرعون اور اس کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا فَاسِقِيْنَ﴾. (النمل: ۱۲) لوط علیہ السلام کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمَ سَوْءٍ فٰسِقِيْنَ﴾. (الأنبياء: ۷٤)

الفسق: الخروج من الطاعة، قد يكون بارتكاب المعصية، وقد يكون بالكفر.

(۳) "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن". (صحيح البخاري، باب لا يشرب الخمر، رقم: ۶۷۷۲)

جواب: مراد یہ ہے کہ کامل مؤمن نہیں ہے۔

اشکال: جب مؤمن کامل مراد ہے، تو کامل کا لفظ کیوں مذکور نہیں؟

جواب: یہ مقام مقامِ وعید ہے؛ اس لیے کامل کا لفظ ذکر نہیں کیا؛ ورنہ لوگوں کی تشجیع اور حوصلہ افزائی کا سامان مہیا ہو جاتا، لوگ بے پرواہ ہو کر یوں کہتے کہ چلو مؤمن کامل نہیں، مؤمن تو ہیں۔

"**لا یزني الزاني**" والی روایت میں اگر زنا کو حلال سمجھ کر کرے اور اس کی حرمت کا منکر ہو، تو وہ ہمارے نزدیک بھی مؤمن نہیں رہے گا، یا زانی اور سارق جب زنا اور سرقہ کرتے ہیں تو عرف میں ان کو مؤمن نہیں؛ بلکہ زانی اور سارق کہتے ہیں۔

(۴) ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ﴾. (المائدة: ٤٤).

جواب: یہ آیت قانونِ شرعی کے انکار کرنے پر محمول ہے؛ کیونکہ اس آیتِ کریمہ کا شانِ نزول یہ ہے کہ یہود نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر رجم کے بارے میں حکم اور فیصلہ چاہا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہاری تورات میں کیا حکم لکھا ہے؟ تو وہ تورات لائے اس کو پڑھا اور جہاں رجم کا حکم تھا اس جگہ کو چھوڑ دیا، تو عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ جو وہاں تشریف فرما تھے انھوں نے کہا: جو چھوڑ دیا ہے، اس کو بھی پڑھو؛ چنانچہ اس میں رجم کا حکم ویسے ہی موجود تھا، جس طرح اسلام میں ہے۔

(۵) "**من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر جهارًا**".[1]

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر کا مطلب کفرانِ نعمت اور ناشکری ہے۔ تارکِ صلاۃ نے معراج کے تحفۂ صلاۃ کی ناشکری کی۔ اور اگر انکاراً ہے تو "**فقد کفر**" اپنی حقیقت پر محمول ہے؛ کیونکہ نماز کا منکر کافر ہے؛ نیز نماز کی فرضیت کا انکار بھی کفر ہے۔ اور حنابلہ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں؛ اگر چہ ایمان موجود ہو، اور آج کل حنابلہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ نہ اس کا جنازہ پڑھا جائے اور نہ بیوی اس کے قریب جائے۔ (راجع: شرح العقائد، ص ١٧٤ - ١٧٩. والنبراس، ص٢٢٨-٢٣١).

سعودیہ کی مساجد میں تارک الصلاۃ کے کفر کے اشتہارات آویزاں ہوتے تھے جو آج کل ہٹا لیے گئے اور انھوں نے تارکین صلاۃ کے کفر پر رسالے لکھے۔

مرجئہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج کے مقابلے میں ایک فرقہ مرجئہ ہے، جو کہتے ہیں کہ:

---

(۱) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (رقم:٣٣٤٨) عن أنس بن مالك مرفوعًا. وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (١/٢٩٥): "رجاله موثوق إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجد من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في "الثقات" محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا أم لا؟". وأخرجه ابن حبان في صحيحه (رقم:١٤٦٣) عن بريدة مرفوعًا: "بكّروا بالصلاة في يوم الغيم؛ فإنه من ترك الصلاة فقد كفر". وهو حديث صحيح.

(۱): معصیت سے ایمان کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور گنہگار کے لیے کوئی سزا نہیں، اور مؤمن جہنم میں نہیں داخل ہوگا؛ اگر چہ گنہگار ہو۔ اور قاعدہ ہے کہ **الکفر في النار، والإیمان في الجنة.**

جواب: ہم کہتے ہیں کہ بعد التطہیر مؤمن جنت میں جائے گا، اور اس کے معاصی کی تطہیر نار سے ہوگی۔

(۲) کما لا ینفع مع الکفر طاعة، ھکذا لا تضر المعصیة مع الإیمان.

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر زہر کی طرح ہے، جس کے ساتھ مفید غذا جمع نہیں ہو سکتی، اور "**لا تضر مع الإیمان معصیة**" ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے؛ کیونکہ ایمان کا تعلق دل سے ہے۔

(۳) ﴿**یَوْمَ لَا یُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَعَهُ**﴾ (التحریم: ۸) مؤمن کو اللہ تعالیٰ ذلیل نہیں کریں گے اور نار تو ذلت کی انتہا ہے؛ ﴿**إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَیْتَهُ**﴾. (آل عمران: ۱۹۲)

جواب (۱): ذلت بمعنی مغلوبیت، عاجزی اور کمزوری ہے، یعنی آخرت میں کامل مومن مغلوب نہ ہوں گے۔

(۲): ذلت کا معنی یہ ہے: **بعدم النور لھم في الآخرة.**

(۳) امام رازی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ذلت کی نفی مطلقاً نہیں ہے؛ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کے ساتھ خاص ہے۔ "**والجواب عنه ما تقدم أن قوله: ﴿یَوْمَ لَا یُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَعَهُ﴾** (التحریم: ۸) **لا یدل علی نفي الإخزاء مطلقًا، بل یدل علی نفي الإخزاء حال کونھم مع النبي، وذلك لا ینافي حصول الإخزاء في وقت آخر**". (مفاتیح الغیب ۱۴۷/۹، آل عمران: ۱۹۲)

ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت والے مؤمن ذلت سے دور ہیں؛ کیونکہ وہ صحابہ ہیں۔

معصیت کی چار بنیادی اقسام:

امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ گناہ اور معصیت کی چار اقسام ہیں:

(۱) التعدي في صفات الربوبیّة.

یعنی ایک معصیت یہ ہے کہ کوئی صفات ربوبیّت میں تعدی کرے کہ جو صفات رب العالمین کے لیے خاص ہیں وہ دوسروں کے لیے ثابت کرے، یا خود اس کو اختیار کرے، جیسے تکبر اور فخر وغیرہ کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

(۲) الاتصاف بالصفات الشیطانیة.

یعنی صفات شیطانیہ کو اختیار کرلے، جیسے: حسد، دھوکا، مکر اور غرور وتعنت وغیرہ۔

(۳) الاتصاف بالصفات البھیمیة.

یعنی بہائم والی صفات اختیار کرے، جیسے: شہوت کی اتباع میں زنا، لواطت اور دوسرے بے حیائی کے کام کرے۔

(۴) الاتصاف بالصفات السبعية.

یعنی درندوں کی صفات اختیار کرلے، جیسے: قتل وفساد، چیر پھاڑ اور دوسروں کا مال ہڑپ کرنا وغیرہ۔

بقول امام غزالی رحمہ اللہ جتنے بھی معاصی ہیں وہ انہی چاروں کی شاخیں ہیں۔ (إحياء علوم الدين، كتاب التوبة، الركن الثاني، بيان أقسام الذنوب بالإضافة إلى صفة العبد)

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں:

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں ہیں:

(۱) المعصية في حقوق الله.

(۲) المعصيه في حقوق العباد.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اعمال کے تین دیوان اور دفاتر یا رجسٹر ہیں:

دیوانِ اول: جس میں مغفرت کی گنجائش نہیں، جیسے کفر، شرک اور ارتداد۔

دیوانِ ثانی: جس میں مغفرت کی گنجائش پائی جاتی ہے، جیسے حقوق اللہ تعالیٰ۔

دیوانِ ثالث: جس میں سے کسی چیز کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور وہ حقوق العباد ہیں، جب تک کہ خود صاحبِ حق اس کو معاف نہ کردے۔

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدواوين عند الله عز وجل ثلاثة: ديوان لا يعبأ الله به شيئًا، وديوانٌ لا يترك الله منه شيئًا، وديوانٌ لا يَغفِره اللهُ. فأما الديوان الذي لا يَغفِره الله: فالشِّركُ بالله، قال الله عز وجل ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ (مائدة: ۷۲) **وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئًا: فظُلمُ العبدِ نفسَه فيما بينه وبين ربِّه مِن صومِ يومٍ تركَه، أو صلاةٍ تركَها؛ فإن الله عزَّ وجل يغفر ذلك ويتجاوز إن شاء، وأما الديوان الذي لا يَترُك اللّٰهُ منه شيئًا: فظُلْمُ العبادِ بعضِهم بعضًا، القصاصُ لا محالة".** (مسند أحمد، رقم: ٢٦٠٣١. وعلق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لضعف صدقة بن موسى، وقد انفرد به، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين غير يزيد بن بابنوس ...وهو حسن الحديث في المتابعات، ولم يتابع هنا. وأخرجه الحاكم (٥٧٥/٤) وقال: صحيح الإسناد. فتعقبه الذهبي بقوله: صدقة ضعَّفوا، وابن بابنوس فيه جهالة.)

﴿٤٦﴾

وَمَـنْ یَـنْـوِ ارْتِـدَادًا بَعْدَ دَهْرٍ
یَصِرْ عَنْ دِیْنِ حَقٍّ ذَا انْسِلَالِ

ترجمہ: جوزمانۂ دراز کے بعدارتداد کی نیت کرتا ہےتو (فی الحال) وہ دین حق سے نکل جانے والا ہے۔

نیت سے عزم مصمم مراد ہے۔

الانسلال: الخروج عن الشيء بخفية. خفیہ طور پر نکلنا، آنکھ بچا کر نکل جانا۔

الدهر: زمانۂ دراز، دنیوی زندگی کا پورا زمانہ۔

دہر کا لفظ جب نکرہ ہو تو اس میں امام ابوحنیفہؒ سے توقف منقول ہے۔ مثلاً'' **والله لا أكلم زيدًا دهرًا**''. اور اگر دہر کا کلمہ معرفہ استعمال کرے تو مراد مدتِ حیات ہوگی، الا یہ کہ قسم کھانے والا کوئی اور نیت کرے۔ صاحبین کے نزدیک دہر نکرہ ہو، تو زمانے کی کچھ مدت مراد ہوتی ہے۔(الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ۸۰۰/۳)

امام صاحبؒ کے بارے میں یہ شعر مشہور ہے:

مَنْ قَالَ لا أَدْرِيْ لِمَا لَمْ يَدْرِهِ ❁ فَقَدِ اقْتَدَى فِي الْفِقْهِ بِالنُّعْمَانِ

فِي الدَّهْرِ وَالْخُنْثَى كَذَاكَ جَوَابُهُ ❁ وَ مَحَلُّ أَطْفَالٍ وَ وَقْتُ خِتَانِ

(فتح القدير: ١٥٦/٥، باب اليمين في الكلام).

شعر کا مطلب:

جس نے مرتد ہونے کا عزمِ مصمم کرلیا؛ اگرچہ مستقبل کے بارے میں ہو جیسا کہ ایک یا دو دن کے بعد مرتد ہوجانے کا ارادہ ہو (نعوذ باللہ) تو وہ دین حق سے نکل گیا اور منافق ہوگیا۔

قال في البزازية: "إذا عزم على الكفر بعد حين يكفر في الحال لزوال التصديق المستمر". (الفتاوى البزازية على هامش الهندية ٣٢١/٦)

دلیل: (۱) ﴿يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا﴾ یعنی ایمان والو ایمان پر قائم رہو۔

(۲) لأنه رضي بالكفر، والرضا بالكفر كفر. اپنے لیے کفر پر راضی ہونے والے شخص کا کافر ہونا متفق علیہ ہے؛ البتہ دوسرے کے لیے کفر پر راضی ہونے والے کے کافر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔

برائی کا ارادہ کرنا برائی نہیں، ہاں کفر کا ارادہ کرنا کفر ہے، **والقصد بالسيئة ليست بالسيء، والقصد بالكفر كفر.**[1]

برائی کا ارادہ کرنے کے بارے میں حدیث میں آیا ہے: ''**من هَمَّ بسيئةٍ فلم يَعمَلْها كتَبها الله له عنده حسنةً كاملةً، فإنْ هو هَمَّ بها فعَمِلها كتَبها الله له سيئةً واحدةً.**'' (صحيح البخاري، باب مَن همّ بحسنة أو سيئة، رقم: ٦٤٩١).

هَمّ کے مراتب:

(١) هاجس: أتَى وخرج.

(٢) خاطر: أتَى مرةً بعد أُخرَى.

(٣) حديث النفس: تردَّد في النفس مرةً بعد أُخرَى واستَقرَّ.

(۴) الهمُّ: ترجّح فعلُه علَى تركه.

(۵) العزم: القصد المصَمَّم على فعله.

شاعر نے ان مراتب کو یوں جمع کیا ہے:

مراتب القصد خمس: هاجِسٌ ذكروا ❁ فخاطرٌ، فحديثُ النفس فاستمعا

يليه هَمٌّ، فعزمٌ كلها رفعتْ ❁ إلا الأخير ففيه الأخذُ قد وقعا

(إعراب القرآن لمحيي الدين درويش ١/٤٤٧)

کسی گناہ کا عزم کر لینے پر مواخذہ ہے، یا نہیں؟

عزم میں اختلاف ہے کہ مؤاخذہ ہوگا، یا نہیں؟ بعض کے نزدیک مؤاخذہ ہے۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

---

(١) قال في الهندية: ''ومن يرضَى بكفر نفسه فقد كفَر، ومن يرضى بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ رحمهم الله تعالى. في كتاب التخيير في كلمات الكفر: إنْ رضِيَ بكفر غيره لِيُعذَّب على الخلود، لا يَكفُر، وإن رضِيَ بكفره لِيَقول في الله ما لا يليق بصفاته يَكفُر، وعليه الفتوى. كذا في التَّتارخانية''. (الفتاوى الهندية ٢/٢٥٧)

وفي درر الحكام: ''وأما الرضا بكفر غيره فقد اختلفوا فيه. وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده في شرح السير: أنَّ الرضا بكفر الغير إنَّما يكون كفرًا إذا كان يستخير الكفر أو يستحسنه، أما إذا لم يكن كذلك ولكن أحب الموت أو القتل على الكفر لمن كان شريرًا مؤذيًا بطبعه حتى ينتقم اللّٰهُ منه، فهذا لا يكون كفرًا، ومَن تأمَّل في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوْبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيْمَ﴾ (يونس:٨٨) يظهر له صحةُ ما ادَّعيناه، وعلى هذا إذا دعا على ظالم وقال: ''أماتك الله على الكفر''، أو قال: ''سلب الله عنك الإيمان'' ونحوه، فلا يضره إن كان مراده أن ينتقم اللّٰهُ تعالى منه على ظلمه وإيذائه الخلق. قال صاحب الذخيرة: وقد عثرنا على الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنَّ الرضا بكفر الغير كفر مِن غير تفصيل''. (درر الحكام شرح غرر الأحكام ١/٣٢٤)

(۱) قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار"، فقلت: يا رسول اللّٰه! هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: "إنه كان حريصًا على قتل صاحبه". (صحيح البخاري، باب ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾، رقم: ۳۱).

محققین جوعدم مؤاخذہ کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ حریصًا کا مطلب یہ ہے کہ: إنه قصد وعزم عزمًا مصممًا مع الفعل. یعنی یہاں مقتول کے ارادے کے ساتھ فعل (قتال کے لیے جانا) بھی ملحق ہے؛اس لیے مؤاخذہ ہوگا۔

(۲) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ﴾. (النور: ۱۹)
یعنی فاحشہ کی محبت کی وجہ سے عذاب الیم ہوگا۔ فاحشہ کا ارتکاب نہیں کیا،صرف چاہا ہے۔

(۳) ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾. (الحجرات: ۱۲) بدگمانی میں کوئی فعل صادر نہیں ہوا، پھر بھی گناہ ہے۔
محققین کہتے ہیں کہ یہ (نمبر۲،اور۳) من قبیل الارادہ نہیں ؛ بلکہ افعال القلب ہیں اور گناہ کا درجہ رکھتے ہیں۔

محققین کے نزدیک عزم (جو پکے ارادے کا نام ہے) کے ساتھ فعل ملحق نہ ہوتو یہ گناہ اور سیئہ نہیں ہے۔
اور جو حضرات عزم مصمم کو گناہ مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عزم مصمم پر ایک گناہ ہوگا،اوراس کے کر لینے پر فعل کا گناہ لکھا جائے گا۔فعل کا گناہ زیادہ ہے اور عزم کا گناہ اس سے کم ہے؛لیکن وہ بھی گناہ ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں:''عزم میں اختلاف ہے کہ اس پر گرفت ہے یا نہیں،بعض کہتے ہیں: گرفت عزم پر بھی ہے،اور بعض کہتے ہیں:نہیں،میرے نزدیک یہی حق ہے کہ عزم پر مواخذہ نہیں جب تک اسے کرے نہیں۔رہا حریص ہونے کا ذکر جو اس حدیث میں ہے تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ حرص کا مرتبہ عزم سے بڑھ کر ہے۔اوراس پر ضرور عذاب ہے۔حریص کا یہ مطلب ہے کہ وہ کوشش کرے اور اسباب پیدا کرے اور اجتہاد کرے اور یہ عزم نہیں۔عزم میں حب یا حسد وغیرہ کا داخل کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ وہ علاوہ عزم کے افعال قلب سے ہیں۔''(فضل الباری۱/۴۲۸۔ وانظر: فيض الباري ۳/۳۵۲-۳۵۶. وفتح الباري ۱۱/۳۲۸. وفتح الملهم ۲/۱۹۹-۲۰۶)

پھر علما نے ایک قاعدہ لکھا ہے کہ ایک ترک ہے اور دوسرا فعل ہے:
الترك : يحصل بالنية.
الفعل : يحتاج إلى الحركة.
ترک صرف نیت سے حاصل ہوجاتا ہے؛ جبکہ فعل کے حصول کے لیے حرکت ضروری ہے،مثلا:کسی نے

ترکِ سفر کا اردہ کیا تو صرف نیت کافی ہے، اور اگر سفر کا ارادہ کیا تو اس کے لیے حرکت لازم ہے۔

شعر میں نیت کا ترجمہ عزم مصمم ہوگا، نہ کہ وسوسہ۔ انسان اگر اپنے ارادے سے اس کو دفع کرے، تو ثواب کا مستحق ہوگا؛ اس لیے بعض حضرات نے نقل کیا ہے: **"إذا ثقلت الوساوس على الصدر، فإما أن يخرج الإنسان بسببها صديقًا أو زنديقًا."**

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: "وقد وجدتموه؟" قالوا: نعم، قال: "ذاك صريح الإيمان"**. (صحيح مسلم، باب بيان الوسوسة في الإيمان، رقم: ۲۱۱).

وسوسہ کا علاج:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وسوسہ کے دو علاج بتلائے ہیں:

(۱) نقلی علاج: "**أعوذ بالله**" کہو۔

(۲) عقلی علاج: "**فَلْيَنْتَهِ**" باز رہے، ایسے خیال کو حتی الامکان دفع کرے اور دفع کی صورت یہ ہے کہ اس کا خیال ترک کردے، اسی میں الجھا نہ رہے؛ بلکہ کسی اور کام میں مشغول ہوجائے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **"يأتي الشيطانُ أحدَكم فيقول: مَن خلَق كذا، من خلق كذا، حتى يقول: مَن خلق ربك؟ فإذا بلغه، فليستعذ بالله، ولْيَنتهِ"**. (صحيح البخاري، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: ۳۲۷٦)

یعنی شیطان ایک آدمی کے پاس آتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ فلاں چیز کس نے پیدا کی، فلاں چیز کس نے پیدا کی؟ وہ کہتا ہے، یا سوچتا ہے کہ اللہ تعالی نے پیدا کی؛ پھر شیطان وسوسہ ڈالتا ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا؟ جب آدمی اس حد تک پہنچے تو **أعوذ بالله من الشيطان الرجيم** پڑھ لے، یہ نقلی علاج ہے، اور باز رہے یہ عقلی علاج ہے کہ ہر ما بالعرض کے لیے ما بالذات ہوتا ہے، جب ما بالذات تک آدمی پہنچتا ہے تو سوالات کا سلسلہ بند ہوجاتا ہے، جیسے: یہ کمرہ کیوں گرم ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کی دیوار میں کوئلے والا ہیٹر (انگیٹھی) لگی ہوئی ہے۔ ہیٹر کیوں گرم ہے؟ اس لیے کہ اس میں کوئلے کے انگارے ہیں۔ کوئلے کے انگارے کیوں گرم ہیں؟ اس لیے کہ ان میں آگ ہے۔ اب یہ سوال نہیں ہوگا کہ آگ کیوں گرم ہے؛ کیونکہ آگ کی حرارت عالم اسباب میں ذاتی اور ما بالذات ہے۔ اسی طرح زید کیوں موجود ہے؟ اس لیے کہ اس کے والدین نے نکاح اور ہم بستری کی تھی۔ والدین کیوں موجود تھے؟ اس لیے کہ ان کے والدین نے شب باشی کی تھی۔ یہاں تک کہ پہلے انسان آدم علیہ السلام تک سوال جائے گا کہ وہ کیوں موجود تھے؟ اس لیے کہ اللہ تعالی نے ان کو بنایا اور پیدا کیا، اسی طرح ہر انسان کو اللہ

تعالی نے پیدا کیا۔ اب اللہ تعالی کیوں موجود ہے؟ اور کس نے پیدا کیا؟ یہ سوال لغو ہے؛ کیونکہ اس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے، جیسے عالم اسباب میں آگ کی حرارت ہے؛ اسی لیے اللہ کو خدا کہتے ہیں، یعنی خود آئندہ، جو خود موجود ہو اور اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ غیاث اللغات میں ہے: وگفتہ اند کہ خدا بمعنی خود آئندہ است۔ (ص ۱۸۵)

وكذا في الشمة على شرح مئة عامل في النحو.

اللہ تعالی کے لیے لفظ ''خدا'' کا استعمال:

اللہ تعالی کے لیے خدا کا لفظ عوام اور علما سب استعمال کرتے ہیں اور جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے؛ لیکن پاکستان میں ایک جماعت اس کو ناجائز کہتی ہے۔ رشید یعقوب صاحب نے ''اللہ وحدہ لاشریک لہ اور خدا'' کے نام سے ۲۷۲ صفحات پر مشتمل کتاب لکھی کہ لفظ خدا کا استعمال نہ کریں۔ ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

۱- قرآن کریم میں اللہ تعالی کا اسم ذات ۲۶۹۹ مرتبہ آیا ہے، پس یہی استعمال کرنا چاہیے۔

۲- مستدرک حاکم کتاب الصلاۃ اور سنن کبری للبیہقی کی حدیث نمبر ۲۸۹۶ کی روشنی میں سب سے بہتر نام اللہ ہے۔ بسم الله خير الأسماء کے الفاظ آئے ہیں۔

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین اور ائمہ اربعہ نے اللہ تعالی کو اسی نام سے پکارا ہے؛ اس لیے محبت رسول اور محبت صحابہ و اکابر کا یہی تقاضا ہے۔

۴- چوتھی صدی تک اللہ کا نام ہی استعمال ہوتا رہا، سب سے پہلے فردوسی شیعہ نے شاہنامہ میں خدا کا لفظ اللہ تعالی کے لیے استعمال کیا، پھر کیوں فردوسی کی اتباع کی جائے۔

۵- اپنی ذات کے لیے بہتر سے بہتر نام چنتے ہیں، تو پھر اللہ تعالی کے لیے کیوں غیر افضل عجمی نام جو اوستا، پہلوی اور فارسی سے آیا ہے استعمال کیا جائے۔

۶- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں اور یہود و نصاری کی مخالفت کا حکم دیا، مثلاً مونچھوں کو کترواؤ، داڑھیاں بڑھاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو، اور اسی لیے سنیچر و اتوار کی جگہ جمعہ رکھا گیا۔ اسی طرح اذان کے لیے ناقوس اور بگل کو پسند نہیں فرمایا۔ بیت المقدس کے مقابلے میں کعبہ کو قبلہ بنایا گیا۔ پھر اس لفظ میں ہم کیوں مجوسیوں کی موافقت کریں۔

۷- لفظ خدا کے مختلف معانی ہیں: بادشاہ، صاحب مکا، دوشیزہ، گاؤں کا نمبردار اور چودھری۔ پھر ہم کیوں اس ذو معنی لفظ کو استعمال کریں۔

ترجمہ: اور معنی کا اعتقاد نہ رکھتے ہوئے لفظ کفر اس طور پر ادا کرنا کہ جبر و اکراہ نہ ہو، تو جس شخص نے قصداً اور رضامندی سے کہا اس نے دین کو مسترد کر دیا اور غفلت و ناسمجھی کے ساتھ کفر میں چلا گیا۔

دین کو رد کرنے کا مطلب اعمالِ صالحہ کا بطلان ہے۔ اور ایسے شخص اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرا دی جائے گی۔ اور اگر اسی حالت میں مر گیا تو مرتد شمار ہوگا۔ نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور نہ ہی اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا؛ اس لیے کہ ایمان، تصدیق و اقرار دونوں کا نام ہے اور یہاں اقرار کے بجائے انکار ہے؛ اس لیے یہ شخص اسلام سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہو جائے گا۔

کلمات کفر کے تلفظ کی چھ صورتیں:

علما فرماتے ہیں کہ جس مسئلے کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ فرمایا ہے اس کی چھ صورتیں ہیں:

(۱) التلفظ بلفظ الكفر معتقدًا معناه. وهذا كفر صريح كما لا يخفى.

(۲) التلفظ بكلمة الكفر إكراهًا وإضرارًا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان. یہ رخصت کے درجے میں ہے، اس سے کافر نہیں ہوتا۔

(۳) التلفظ بكلمة الكفر ناقلاً وحاكيًا عن الغير. اس سے بھی کفر کا حکم نہیں لگے گا۔

(۴) سبق اللسان یا سہو اور غلطی سے کہا، تو یہ بھی کفر نہیں ہے؛ **لقوله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ اللّٰه تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما اسْتُكْرِهوا عليه".** (صحيح ابن حبان، رقم: ۷۲۱۹، وإسناده صحيح على شرط البخاري)

مشہور حدیث ہے کہ کسی کا اونٹ بڑی مشقت کے بعد سامان سمیت ملا، تو مارے خوشی کے اس نے کہا: **"اللّٰهم أنتَ عبدي، وأنا ربُّك".** (صحيح مسلم، باب في الحض على التوبة، رقم: ۲۷۴۷).

(۵) التكلم بكلمة الكفر غير عالم بمعناها، لا يكفر للجهل. وقيل: يكفر.

(۶) التكلم بكلمة الكفر عالمًا بمعناها بدون الاعتقاد. او پر شعر میں یہی صورت مذکور ہے۔

ناظم رحمہ اللہ نے اسے کفر قرار دیا ہے؛ لیکن اس میں اختلاف ہے، مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ اس سے اقرار انکار میں بدل گیا؛ اس لیے کفر ہے، اگر چہ اعتقاد کے ساتھ نہیں، لیکن اقرار فوت ہوگیا۔

محققین کے نزدیک عقیدۂ کفر نہ ہونے کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے؛ اس لیے کہ جب عقیدہ کفر کا نہیں، تو کافر نہیں ہوگا۔ ہاں استخفافاً اور بطور تحقیر ہو تو کفر ہوگا۔ (۱)

ارتداد سے قبل کیے ہوئے اعمالِ صالحہ کا حکم:

عند الأحناف:

مرتد کے اعمالِ صالحہ جو حالت اسلام میں کئے اس کا ثواب نہیں ملے گا؛ اگر چہ بعد میں مسلمان ہو جائے۔

---

(۱) قال في الفتاوى الهندية: "رجل كفَر بلسانه طائعًا وقلبُه مطمئنٌّ بالإيمان يكون كافرًا، ولا يكون عند الله مؤمنًا، كذا في فتاوى قاضي خان. ما كان في كونِه كفرًا اختلافٌ، فإنَّ قائلَه يُؤمَر بتجديد النكاح وبالتوبة والرجوع عن ذلك بطريق الاحتياط. وما كان خطأً من الألفاظ، ولا يوجب الكفر، فقائلُه مؤمنٌ على حاله، ولا يؤمر بتجديد النكاح والرجوع عن ذلك، كذا في المحيط. إذا كان في المسألة وجوهٌ توجب الكفر، ووجه واحدٌ يَمنَع فعلى المفتي أن يميل إلى ذلك الوجه. كذا في الخلاصة. وفي البزازية: إلا إذا صرَّح بإرادة توجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ، كذا في البحر الرائق". (الفتاوى الهندية ۲/۲۸۳)

وقال في التتارخانية: "ومن أتى بلفظة الكفر مع علمه أنها لفظة الكفر عن اعتقاده فقد كفر، ولو لم يعتقد، أو لم يعلم أنها لفظة الكفر ولكن أتى بها على اختيار فقد كفر عند عامة العلماء لا يُعذَّر بالجهل، وفي الخانية: وقال بعضهم: الجاهل إذا تكلم بكفر ولم يدر أنه كفر لا يكون كفرا ويُعذَّر بالجهل. وفي الينابيع: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يكون الكفر كفرًا حتى يَعقِد عليه القلب". (فتاوى التتارخانية ۷/۲۸۲)

وقال ابن نجيم: " وفي الجامع الأصغر: إذا أطلق الرجل كلمة الكفر عمدًا لكنَّه لم يعتقد الكفر، قال بعض أصحابنا: لا يكفر؛ لأن الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر. وقال بعضهم: يكفر، وهو الصحيح عندي؛ لأنه استخف بدينه". (البحر الرائق ۵/۱۲۵)

وكذا في التتارخانية نقلًا عن نصاب: "ولو أطلق كلمة الكفر إلا أنه لا يعتقد اختلف جوابُ المشايخ، والأصح أنه يكفر؛ لأنه يستخف بدينه". (فتاوى التتارخانية ۷/۲۸۲)

البتہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدم کفر کو اختیار کیا جائے؛ اس لیے کہ علما فرماتے ہیں کہ حتی الامکان کسی مسلمان کی تکفیر نہ کی جائے؛

في الخلاصة وغيرها: "إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنع فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينًا للظن بالمسلم. زاد في البزازية: إلا إذا صرَّح بإراده موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ. وفي التتارخانية: لا يكفر بالمحتمل؛ لأن الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية، ومع الاحتمال لا نهاية".

نیز اوپر الينابيع *کے حوالے سے امام صاحب کا قول گزر چکا ہے:* "قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يكون الكفر كفرًا حتى يعقد عليه القلب". والله أعلم.

عندالشافعیۃ:

اگر خاتمہ بالکفر ہوا تو اعمالِ صالحہ باطل ہوں گے؛ ورنہ نہیں۔

دلیل: ﴿وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَأُولٰٓئِكَ أَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ﴾. (البقرة:۲۱۷)

احناف کہتے ہیں کہ ایک خلود فی النار ہے اور ایک حبط اعمال ہے۔ خلود فی النار موت علی الکفر پر مرتب ہوتا ہے، اور حبطِ اعمال نفسِ ارتداد پر مرتب ہوتا ہے۔[1]

قال اللّٰه تعالی: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ﴾. (الزمر:٦٥)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر حالت ارتداد میں مرگیا، تو صرف حالت ارتداد میں کمایا ہوا مال بیت المال میں جمع کرایا جائے گا، اور حالت اسلام میں کمایا ہوا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں کمایا ہوا مال اس کے ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک مرتد اگر کفر پر مرا، یا دار الحرب کے ساتھ ملحق ہوگیا، تو اس کا ایمان وارتداد دونوں حالتوں میں کمایا ہوا مال بیت المال میں جمع کرایا جائے گا۔[2]

چونکہ آج کل بیت المال کا نظم نہیں ہے؛ اس لیے ہمارے شیخ حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ تعالی نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے۔ انھوں نے تحریر فرمایا ہے: اس زمانے میں چونکہ بیت المال کا نظام نہیں ہے؛ اس لیے ورثہ میں سارا مال تقسیم کیا جائے گا۔ (فتاوی محمودیہ ۲/۵٦۰)

---

(۱) قال الحصكفي: "وخالف الشافعي بدليل ﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ قلنا: أفادت عملين وجزاءين: إحباط العمل، والخلود في النار. فالإحباط بالردة، والخلود بالموت عليها. (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين الشامي ۲/۷۵-۷٦)

وانظر لبحث حبط الأعمال بالردة: أحكام القرآن للعلامة ظفر أحمد العثماني ۱-۱/۳۸۳. وروح المعاني، البقرة: ۲۱۷)

(۲) قال في النتف: "وأما مال المرتد فإنه على وجهين: أحدهما ما اكتسبه قبل الردة، والآخر ما اكتسبه بعد الردة.

فأما الذي اكتسبه قبل الردة فإن المرتد إذا قُتِل أو لحِق بدار الحرب فإن ذلك المال لورثته يقسم بينهم بعد ما تُقضَى دُيونه، وتنفذ وصاياه، وتعتق أمهات أولاده من جميع ماله، ويعتق مدبروه من ثلثه، فإن رجع مسلمًا لم يرد شيء من ذلك غير أنه إذا وجد شيء من ماله في أيدي ورثته لم يستهلك، أو في أيدي أهل الوصية فهو أحقُّ به. وهذا كله في قول أبي حنيفة وصاحبيه وأبي عبد اللّٰه. وفي قول مالك والشافعي ماله يكون لبيت مال المسلمين.

وأما الذي اكتسبه بعد ردته فإنه في قول أبي حنيفة ومالك والشافعي لبيت مال المسلمين. وفي قول أبي يوسف ومحمد وأبي عبد اللّٰه هو أيضًا لورثته من المسلمين كماله الذي اكتسبه قبل الردة". (النتف في الفتاوى، ص ٤۲۵. وانظر: البناية شرح الهداية ۷/۲۷۵)

اور دفعِ حرج کے لیے اگر دوبارہ مسلمان ہوا، تو سابقہ نمازوں کی قضا نہیں ہے؛ البتہ اس موجودہ وقت کی نماز کی قضا ہے جو اس نے پڑھی اور مرتد ہوا اور پھر اسی وقت میں مسلمان ہوا۔ اگر حج کیا تھا تو دوبارہ حج کرے گا؛ اس لیے کہ پرانا حج ضائع ہوگیا اور حج کا سبب بیت اللہ موجود ہے؛ اس لیے دوسرا حج لازم ہوگا، اور نمازوں کے اسباب اوقات ہیں، جو گزر چکے ہیں۔ نیز حج پوری عمر کے لیے ہے اور عمر اب تک باقی ہے۔[1]

تجدیدِ ایمان کے لیے کفر سے توبہ ضروری ہے، کلمۂ توحید کو از سرِ نو پڑھے، اسلام و ایمان کا زبان سے اقرار کرے اور ارتداد والے دین سے براءت کرے۔

قال في شرح الطحاوي: "سُئِل أبو يوسف عن المرتد كيف يستتاب؟ فقال: يقول: أشهد أن لا إلٰه إلا اللّٰه، وأن محمدا عبده ورسوله. ويُقِرُّ بما جاء من عند اللّٰه، ويَتبَّرأ من الذي انتحله، وقال: لم أدخلْ في هذا الدين قط، وأنا بريءٌ منه". (راجع: البحر الرائق ١٣٨/٥. والبناية ٢٧٠/٧. ودرر الحكام ٣٠١/١)

(١) قال في درر الحكام: "(وما أدى منها) أي: العبادات (فيه) أي: في الإسلام (يبطل ولا يقضي إلا الحج)؛ فإنه بالردة صار كأنه لم يزل كافرًا فأسلم وهو غنيٌّ فعليه الحج، وليس عليه قضاء سائر العبادات. كذا في الخلاصة". (درر الحكام شرح غرر الأحكام ٣٠٢/١)

وقال في الهندية: "رجل صلى فارتد فأسلم في الوقت يعيد، كذا في الكافي". (الفتاوى الهندية ١٢١/١. وانظر: الدر المختار مع رد المحتار ٧٥/٢)

ترجمہ: بدہوشی اور نشہ کی حالت میں کلمۂ کفر کہنے کے سبب کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا کہ یہ کلام ہذیان اور بکواس کرنے کے سبب غیر معتبر ہے؛ کیونکہ بے تامل نکلا ہوا ہے۔

هذي: كلام ساقط الاعتبار. غیر معقول کلام۔ بیماری وغیرہ کی وجہ سے فضول بہکی بہکی اور نامعقول باتیں کرنا۔

اللغو: بے کار، بے فائدہ، غلط، بیہودہ اور بے سوچے سمجھے زبان سے نکلی ہوئی بات۔

ارتجل الكلام: بے ساختہ بات کرنا، فی البدیہہ کلام کرنا، برجستہ بولنا۔

ارتجل النهارُ: أي: ارتفع.

والارتجال: الطبخ في المرجل. أي: القدر.

وارتجل الشعر: أي: قاله من غير تفكر.

یہاں ارتجال کے یہی معنی مراد ہیں کہ بغیر تامل کے کفر کا کلمہ کہہ دیا۔

السُّکر: نشہ، مدہوشی، بے ہوشی، مستی۔

سكر من الشراب: شراب سے مدہوش ہو جانا، نشہ میں چور ہونا۔ ایسا نشہ کہ آسمان وزمین اور مرد وعورت کے درمیان تمیز نہ کر سکے۔ (۱)

---

(۱) قال ابن نجيم: "واختلف في حد السَّكران، فقيل: من لا يعرف الأرض من السماء، والرجل من المرأة، وبه قال الإمام الأعظم. وقيل: من في كلامه اختلاط وهذيان. وهو قولهما، وبه أخذ كثير من المشايخ". (الأشباه والنظائر ۲٦۸/۱)

قال في اللُّباب: " والسكران عند أبي حنيفة من لا يعرف الرجل من المرأة، والأرض من السماء. وقالا: هو الذي يختلط كلامه، ويهذي؛ لأنه هو المتعارف بين الناس. وهو اختيار أكثر المشايخ، كما في الاختيار، وقال قاضيخان: والفتوى على قولهما". (اللباب ۱۹۳/۳. وانظر: فتاوى قاضيخان ۲۹۷/۳)

وقال النووي في روضة الطالبين: "اختلف العبارات في حد السَّكران، فعن الشافعي رحمه الله: أنه الذي اختلَّ كلامُه المنظوم، وانكشف سِرُّه المكتوم. وعن المزني: أنه الذي لا يفرق بين الأرض والسماء، وبين أمه وامرأته. وقيل: الذي يُفصِح بما كان يَحتَشِم منه. وقيل: الذي يَتمايل في مِشيَتِه ويهذي في كلامه. وقيل: الذي لا يعلم ما يقول. وعن ابن سُريج =

نشے کی حالت میں ردت اور طلاق کا حکم:

نشے کی حالت میں کلمۂ کفر کہنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا، اور اس حالت میں اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں؛ اس لیے کہ کفر تصدیق کی نفی کو کہتے ہیں اور یہاں تصدیق کی نفی نہیں پائی گئی۔

دلیل: شراب کی حرمت سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نشہ کی حالت میں نماز کے اندر ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ﴾ کی جگہ نحن نعبد ما تعبدون پڑھا؛ لیکن نہ اس کلام کا کوئی اعتبار کیا گیا اور نہ اس کو سبب کفر قرار دیا گیا۔

عن أبي عبد الرحمن السلمي، عن علي بن أبي طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعامًا فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذتِ الخمرُ منَّا، وحضرت الصلاة، فقدَّموني فقرأتُ: ﴿قُلْ يٰٓأَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ﴾ ونحن نعبد ما تعبدون. قال: فأنزل الله تعالى: ﴿يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرُبوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُوْلُوْنَ﴾. (سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، رقم: ٣٠٢٦. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "رِدَّة السكران ردةٌ". (۱)

ممکن ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بات تہدید کے طور پر فرمائی ہو؛ تاکہ لوگ نشے سے باز رہیں۔ واللہ اعلم۔ البتہ نشے کی حالت میں تلف کی ہوئی چیزوں کا ضمان آتا ہے؛ لیکن اس کا مرتد ہونا شرعاً مرتد ہونا نہیں سمجھا جائے گا۔ (۲)

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ سکر کی حالت میں طلاق واعتاق کا اعتبار ہوگا، یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ ان کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

ہمارے فقہا میں سے امام کرخی اور امام طحاوی رحمہما اللہ کے نزدیک طلاق کا اعتبار نہ ہوگا۔ درمختار وغیرہ میں اسی پر

= وهو الأقرب: أن الرجوع فيه إلى العادة، فإذا انتهى تغيره إلى حالةٍ يقع عليه اسم السُّكر، فهو المراد بالسكران. ولم يرض الإمام هذه العبارات". (روضة الطالبين ٨/٦٢)

(١) قال الشافعي: "ورِدّةُ السَّكران من الخمر والنبيذ المسكر في فسخ نكاح امرأته كرِدَّةِ المُصْحِي". (الأم٥/٦٠. وانظر: روضة الطالبين ١٠/٧١. وتحفة المحتاج ٩/٩٣)

(٢) قال ابن نجيم: "لا تصح ردة السَّكران إلا الرِّدّة بسبِّ النبي صلى الله عليه وسلم". (الأشباه والنظائر ١/١٥٨، باب الرِّدة)

وفي فتاوى قاضيخان: "وأما كفر السكران إن كان يعرف الخير من الشر، والأرض من السماء فكفره يكون كفرًا في الأحكام، وإن كان لا يعرف الأرض من السماء، ولاخير من الشر لا يكون كفرًا عند علمائنا". (فتاوى قاضيخان ٣/٣٦٢)

فتویٰ نقل کیا ہے۔ امام زفرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور محمد بن سلمہؒ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے۔(۱)

ہمارے اکابرؒ کہتے ہیں کہ نشے کی حالت میں طلاق واقع ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اصح قول کے مطابق سکران کی طلاق واقع ہوگی۔(۲)

نشے کی تین قسمیں:

ہمارے اکابر نے سکر کی قسمیں بیان کی ہیں اور اس میں فرق کیا ہے:

(۱) السکر بالطریق الحرام. حرام شے کے قصداً استعمال سے نشہ ہوا ہو، تو اس صورت میں طلاق واقع ہوگی۔

(۲) السکر بالطریق المباح. علاج کی غرض سے دوا پی اور اس سے نشہ ہوگیا۔

(۳) اکراہ اور جبر سے شراب یا کوئی نشے کی چیز پلائی گئی، جس سے نشہ ہوا۔ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی۔(۳)

---

(۱) قال الحصكفيُّ: "ولم يوقع الشافعيُّ طلاقَ السَّكران، واختاره الطحاويُّ والكرْخيُّ، وفي التاتارخانية عن التفريق: والفتوى عليه".

قال ابن عابدين: "(قوله: واختاره الطحاوي والكرخي)، وكذا محمد بن سلمة وهو قول زفر، كما أفاده في الفتح". (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ۲٤۱/۳)

(۲) قال في البناية: "(وطلان السكران واقع)، وكذا يصح إعتاقه وخلعه، وبه قال الشافعي في المنصوص والأصح، وهو قول الثوري ومالك وأحمد في رواية، وفي "المبسوط" المنصوص للشافعي جديدًا وقديمًا وقوع طلاق السكران". (البناية ۳۰۰/۵)

وقال الشافعي رحمه الله في الأم: "ومن شرب خمرًا أو نبيذًا فأسكره فطلّق لزِمَه الطلاقُ". (الأم۲۷۰/۵. وانظر: الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي ۱۳۱/٤)

وفي الهندية: "وطلاق السكران واقع إذا سكر من الخمر أو النبيذ، وهو مذهب أصحابنا رحمهم الله تعالى، كذا في المحيط". (الفتاوى الهندية ۳۵۳/۱. وانظر: الخانية على هامش الهندية ۲۳۳/۱.

(۳) حضرت مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''نشہ کی حالت کی طلاق واقع ہوجاتی ہے؛ مگر شرط یہ ہے کہ نشہ اپنے علم واختیار سے استعمال کیا ہو، اگر کسی نے دھوکہ دے کر یا زبردستی نشہ پلایا اور اس حالت میں طلاق دی گئی تو وہ طلاق نہیں پڑتی۔'' (کفایت المفتی ۵۶۱/۷)

مجموعہ قوانین اسلامی میں ہے: ''اسلام میں نشہ کے استعمال کی سخت ممانعت ہے؛ اس لیے اگر کوئی شخص نشہ استعمال کرلے اور اس حالت میں طلاق دیدے تو گو وہ ہوش وحواس سے محروم ہے، پھر بھی اس کی طلاق واقع ہوجائے گی؛ لیکن اگر ناواقفیت میں، یا کسی غیر معمولی مجبوری کی بنا پر کسی شخص نے نشہ آور چیز استعمال کی تو ایسے خصوصی مواقع پر وہ گنہگار نہیں ہوگا اور ایسی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ایسے نشے کی چند صورتیں ہیں:

(الف) بطور دوا وعلاج کے نشہ آور شے استعمال کرلی گئی۔

(ب) کوئی شخص بھوک کی وجہ سے مرنے کے قریب تھا اور اس وقت نشہ آور چیز کے سوا کوئی اور ایسی چیز موجود نہ تھی جسے کھا کر وہ جان بچائے؛ اس لیے اضطرار کی حالت میں اس نے نشہ آور شے کا استعمال کرلیا۔ =

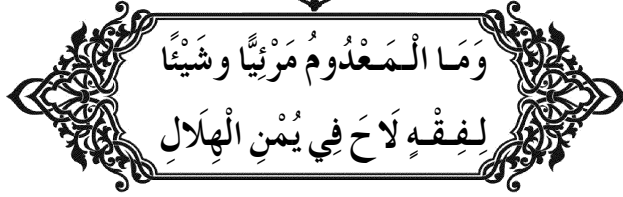
شیخ حامد فرغانیؒ بخاری کے فتاویٰ "الفتح الرحماني" کے عنوان سے چھپ چکے ہیں، اس میں بھی مذکور ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

موجودہ زمانے میں جبکہ نشہ کرنے والوں کی کثرت ہوگئی ہے، تو مناسب یہ ہے کہ عدمِ وقوعِ طلاق کے قول پر مفتیانِ کرام کو غور کرنا چاہیے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی رحمہ اللہ کا میلان بھی عدمِ وقوع کی طرف معلوم ہوتا ہے؛ انھوں نے ایک سیمینار کی کاروائی یوں بیان فرمائی کہ اس زمانے میں معروف قول سے عدول کر کے کیا اس قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے؟ (فتاوی قاضی، ص۱۳۹) اور عجیب بات یہ ہے کہ تاتارخانیہ نے اس پر فتوی دیا ہے۔ (۲۵۶/۳)۔

= (ج) کسی شخص کو نشہ آور شے کے استعمال کرنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کو غالب گمان ہو کہ اگر وہ اس کا استعمال نہیں کرے گا تو اس کو سخت جسمانی مضرت، یا کوئی اور نا قابل برداشت نقصان پہنچ سکتا ہے۔

(د) اس نے کوئی ایسی چیز استعمال کر لی جس کے نشہ آور ہونے سے واقف نہیں تھا، اتفاق سے وہ نشہ آور شے نکلی اور نشہ آ گیا۔

ان صورتوں میں اگر وہ طلاق دیدے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔" (مجموعہ قوانین اسلامی، ص۱۳۴)

ترجمہ: نہ معدوم کو دیکھا جاسکتا ہے، اور نہ ہی اس پر شے کا اطلاق ہوسکتا ہے، دلیل کی وجہ سے، ایسی دلیل جو چاند کے ساتھ یمن وبرکت اور روشن ہونے میں مشابہ ہے۔

چاند میں برکت بدر کے وقت ہوتی ہے۔اسی طرح معدوم کا مرئی اور شے نہ ہونا چودھویں کے چاند کی طرح دلائل کی روشنی میں واضح ہے۔

اس شعر میں تین مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ان مسائل کا تعلق لغت سے ہے؛ لیکن نزاع چونکہ معتزلہ کے ساتھ ہے؛ اس لیے علمِ کلام میں درج کئے گئے ہیں:

(۱) المعدوم ثابت عند المعتزلة، وليس بثابت عند أهل السنة والجماعة.

(۲) المعدوم شيء عند المعتزلة، وليس بشيء عند أهل السنة؛ لأنَّ الشيء موجود.

(۳) المعدوم ليس مرئيًّا عند أهل السنة، ومرئيٌّ عند المعتزلة. (۱)

معدوم ثابت ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کے نزدیک معدوم ثابت ہے۔اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ثابت نہیں۔ (۲)

---

(۱) حاصل قول المعتزلة عن المعدومات الممكنات ما يلي:

– أنها شيء.

– أن حقيقتها وماهيتها وعينها ثابتة في العدم (أي: قبل وجودها) فالذوات بأسرها عندهم حتى ذوات الحيوان وغيرها والحركات والسكنات كانت ثابتة في العدم ثبوتًا خارجيًّا لا ذهنيًّا إلا أنها مستترة كأستار الثوب في الصندوق، ولذلك يقولون أن الحقائق ليست بجعل جاعل ولم تتعلق القدرة إلا بظهورها لاستتارها قبل ذلك.

وبعبارة أخرى فهم يفرقون بين الوجود والماهية ، فالوجود عندهم قدر زائد على الماهية فقد تكون الماهية عندهم ثابتة لكنها غير موجودة. راجع للتفصيل: التوحيد، للماتريدي، ص٨٦. وأصول الدين للبزدوي، ص ٢٢١. وغاية المرام للآمدي، ص٢٦٨. وتحفة المريد تحت البيت رقم: ١٢٢. و الانتصار في الرد علي المعتزلة القدرية الأشرار (١/١٢٠) والنبراس، ص ٣٤٤. ومرام الكلام في عقائد الإسلام، ص٧٧.

(۲) أول من قال إن المعدوم شيء ثابت في العدم أبو عثمان الشَّحَّام المعتزلي شيخ أبي هاشم الجبائي. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢/١٤٣)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) **المعدومات متمايزة فيما بينها.** معدومات میں آپس میں فرق اور تمیز ہے، جس سے پتا چلا کہ اس کا ثبوت ہے۔ ایک کا ثبوت الگ ہے اور دوسرے کا ثبوت الگ ہے۔ اور معدومات میں تمیز اس طرح ہے کہ بعض مقدور ہیں اور بعض غیر مقدور ہیں، یعنی بعض قدرت کے تحت ہیں اور بعض نہیں، جیسے: ہم ابھی یہاں بیٹھے ہیں اور ہم لینیشیا (Lenasia) جائیں گے۔ یہ معدوم مقدور ہے۔ اور اس وقت ہم یہاں بیٹھے ہیں اور آسمان پر چڑھ جائیں گے، یہ معدوم غیر مقدور ہے، یعنی ہماری قدرت کے تحت نہیں۔

جواب: **هذا التمييز في الذهن، وكلامنا في الخارج.** یعنی یہ تمیز ذہن میں ہے، خارج میں نہیں؛ لہٰذا خارج میں اس سے معدوم کا ثبوت نہیں ہوسکتا۔

اعتراض (۲): **المعدوم ممكن، والإمكان أمر ثابت، فثبت الوجود.**

جواب: **الإمكان أمر اعتباري ليس أمرًا حقيقيًّا موجودًا في الخارج.**

یعنی امکان ایک اعتباری امر ہے، خارج میں اس کا وجود نہیں؛ اس لیے کہ ثبوت، کون، وجود اور حصول مترادف کلمات ہیں، اور معدوم اگر موجود ہو جائے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے؛ اس لیے کہ **العدم رفع الوجود، ورفع الوجود ينافي الوجود.** (انظر: النبراس، ص ۳۴۵)

معدوم شے ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کے نزدیک معدوم شے ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک معدوم شے نہیں؛ کیونکہ شے اسے کہتے ہیں جو موجود ہو۔ (أصول الدين، ص ۲۲۱)

معتزلہ کو معدوم کے شے ہونے کا شبہ اس لیے پیدا ہوا کہ انھوں نے موجود ذہنی و موجود خارجی میں تمیز نہیں کی؛ چنانچہ انھوں نے بعض ان نصوص سے جو وجود ذہنی پر دلالت کرتے ہیں، وجود خارجی پر استدلال کیا ہے۔

معتزلہ کے نزدیک معدوم کے شے ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

پہلی دلیل:

﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ﴾. (الحج: ۱) قیامت کا زلزلہ عظیم شے ہے۔ اور قیامت کا زلزلہ فی الحال معدوم ہے اور اس کو شے سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جواب: (۱) زلزلۂ قیامت کو شے باعتبار ما یئول کہا گیا ہے، جیسے: ''**لقّنوا موتاكم لا إله إلا الله**''. (صحيح مسلم، رقم: ۹۱۶) تلقین قریب المرگ زندوں کو کی جاتی ہے، نہ کہ مردوں کو۔ اور جیسے: ﴿إِنِّي

أَرٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾. (یوسف:۳۶) میں باعتبار مایئول خمر کا اطلاق کیا گیا ہے۔

(۲) یا جیسے: ''يُنفَخُ في الصُّور'' کو﴿نُفِخ في الصُّور﴾. (المؤمنون:۱۰۱) سے تعبیر کیا گیا اس کے یقینی وجود کو دلوں میں راسخ کرنے کے لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے، گویا یقینی ہونے کے سبب غیر شے شے بن گئی۔

(۳) یا مبالغۃً کہا کہ یہاں غیر شے بھی شے کی طرح یقینی وجود رکھتی ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل:

﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرۃ:۲۰) اللہ تعالیٰ ہر شے کی ایجاد پر قادر ہے، یعنی شے معدوم کی ایجاد پر قادر ہے۔ اور یہاں معدوم کا معنی اس لیے ہے کہ اگر شے سے شے موجود مراد لیا جائے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی۔

جواب: (۱) باعتبار مایئول کہا گیا؛ (۲) یقینی ہونے کے سبب کہا گیا؛ (۳) مبالغۃً کہا گیا؛ (۴) منطقی جواب یہ ہے کہ ''**إنَّ اللّٰه قادر علی إيجاد شيءٍ موجودٌ بهذا الإيجاد، ليس موجودًا بالإيجاد السابق**''.

معتزلہ کی تیسری دلیل:

﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الکہف:۲۳-۲۴) جو شے معدوم مقید بالغد ہے وہ فی الحال تو موجود نہیں ہے؛ بلکہ معدوم ہے اور اس کو شے سے تعبیر فرمایا۔

جواب: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْيْءٍ﴾ یہاں شے **الموجود في المستقبل** کو کہا گیا ہے باعتبار مایئول، یعنی آئندہ زمانے میں جو شے موجود ہوگی، چاہے وہ بالفعل موجود ہو، یا نہ ہو۔

معتزلہ کی چوتھی دلیل:

﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ﴾. (الحجر:۲۱) ہر چیز کے خزانے ہمارے یہاں ہیں۔ **أي: وإنْ من شيء معدوم**؛ اس لیے کہ ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ جبرئیل علیہ السلام اس شے کے خزانے لے کر زمین پر نازل ہوتے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ﴿مَا نُنَزِّلُهُ﴾ **أي: ما نُنشِئه إلّا بقدر معلوم**.

جواب: اس کے یقینی ہونے میں مبالغہ مقصود ہے، یا باعتبار مایئول مراد ہے۔ (راجع لدلائل المعتزلة والرد عليهم: حجج القرآن، ص۸۲. ومفاتيح الغيب، الحج:۱-۲، ويٰسٓ: ۸۳. وأصول الدين للبزدوي، ص۲۲۱-۲۲۲. والنبراس، ص۳۴۵)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: معدوم پر شے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہر موجود پر شے کا اطلاق صحیح ہے حتیٰ کہ اللہ

تعالیٰ پر بھی ایک اعتبار سے شے کا اطلاق صحیح ہے، جیسے: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ﴾. (الأنعام: ۱۹) شے کے جواب میں لفظ اللہ آیا ہے جو بمعنی شـائي ہے، اور جب "شـيء" غیر اللہ کے لیے استعمال ہو تو بمعنی مشيء، یعنی مفعول کا معنی مراد ہوتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرة: ۲۰) یہاں شے کا اطلاق مشـيء کے معنی میں ہے، خود اللہ تعالیٰ کی ذات اس دائرۂ قدرت میں داخل نہیں کہ وہ موصوف بالقدرۃ ہے اور اس کو کوئی چیز محیط نہیں ہو سکتی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾. (مريم: ٦٧) **أي: كان معدومًا ولم يك شيئًا، أي: لم يكن موجودًا.**

(۲) ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا﴾. (الإنسان: ۱) **أي: لم يكن موجودًا مذكورًا.**

عقلی دلیل: اہل لغت کا اتفاق ہے کہ "**الموجود شيء، والمعدوم ليس بشيءٍ. أي: لا شيء**".

اشکال: محی الدین درویش نے اعراب القرآن میں اس آیت کریمہ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهٗٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. (یٰس: ۸۲) کے ذیل میں لکھا ہے کہ یہ خطاب موجود کو ہے، یا معدوم کو؟ اگر موجود کو ہے، تو تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہے، تو معدوم خطاب کا اہل نہیں۔ (إعراب القرآن ٥/ ۳۰۳)

جواب: (۱) کُنْ کا خطاب موجود علمی (یعنی اللہ تعالیٰ جس چیز کو معدوم سے موجود کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے) اور معدوم خارجی کو ہے۔ (تفسير القاسمي ۱/ ۳۸۳-۳۸۵)

(۲) ﴿كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ میں کُن خطاب کا لفظ نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے سرعۃ الظہور سے کنایہ ہے۔ **قال أبو السعود في تفسيره: "إن ذلك عبارة عن سرعة التكوين سواء كان الكائن من عالم الأمر، أو من عالم الخلق".** (تفسير أبي السعود ٥/ ١٩٢. وإعراب القرآن لمحيي الدين درويش ٥/ ۳۰۳.

وانظر: لدلائل أهل السنة: حجج القرآن، ص ۸۲. والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ۱/ ۱۲۱. وأصول الدين، ص ۲۲۱)

معدوم شے کی رؤیت ہو سکتی ہے، یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک شرائطِ رؤیت کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے معدوم شے کی رؤیت

نہیں ہوسکتی ہے۔

رؤیت کی شرائط:

(۱) كون المرئي في جهة المقابلة وفي المقابلة. یعنی مرئی مقابلے میں اور سامنے پایا جائے۔

(۲) ثبوت المسافة. وههنا ليست المسافة في المعدوم لا قريبًا ولا بعيدًا.

(۳) اتصال الشعاع من الباصرة. آنکھوں سے شعاعوں کا اتصال ہو؛ تاکہ دیکھ سکے۔

یہ رؤیت عادیہ کی شرائط ہیں۔ ظاہری رؤیت کے لیے ضروری شرط اس کا موجود ہونا ہے؛ اگر موجود نہ ہوتو مرئی نہیں۔

معدوم مرئی للہ ہے یا نہیں؟

ایک عجیب سا اختلاف اس میں بھی ہے کہ معدوم مرئی للہ ہے یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: المعدوم ليس بمرئيٍّ لِلّٰه تعالٰی. اور یہی ناظمؒ کی مراد ہے۔

ملاعلی قاری فرماتے ہیں: ''والمعنى ليس المعدوم مرئيًّا للّٰه تعالى ولا شيئا''. (ضوء المعالي، ص ١٥٤. وانظر: نخبة اللآلي. ودرج المعالي، ص١٥٥ مع حاشية الشيخ مجدي غسان معروف).

اس لیے کہ رویت کا تعلق موجود کے ساتھ ہوتا ہے، ہاں اللہ کے علم میں ضرور ہے۔ المعدوم مرئيٌّ لِلّٰه تعالٰی رؤيةً عِلميةً، وليس مرئيًّا باعتبار الخارج والوقوع والوجود.

معتزلہ وغیرہ کے اس قسم کے مسائل کو دیکھتے ہوئے بعض مشائخ نے تاسفاً کہا: ''ويل للمتكلمين تمندلوا بذات اللّٰه وصفاته''.

رؤیتِ مخلوق کے بارے میں افلاطون کا کہنا ہے: ''الرؤية تكون بخروج شعاع البصر''.

اور ارسطو کا کہنا ہے: ''الرؤية تكون بانطباع صورة المرئي في الباصرة''.

دراصل دونوں باتیں صحیح ہیں، جب تک خروج شعاع نہ ہو اس وقت تک رؤیت نہیں ہوسکتی، اور اسی طرح جب تک مرئی کی صورت قوتِ باصرہ اور ذہن میں منقش نہ ہو اس وقت تک رؤیت نہیں ہوسکتی۔ تو ایک نے ابتدا کو بیان کیا اور دوسرے نے انتہا اور رؤیت کی تکمیل کو بیان کیا۔

رؤیت کی اقسام:

(۱) رؤیت بصری: آنکھ سے دیکھنا۔

(۲) رؤیت حلمی: خواب میں دیکھنا۔

(۳) رؤیت علمی: کسی چیز کا علم میں ہونا۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہو یا کسی اور کے علم میں، جیسے مہدی کا آنا، دجال کا آنا، ابھی معدوم ہے؛ مگر سب کے علم میں ہے؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی خبر دی ہے۔

شعر میں رؤیت سے مراد رؤیتِ بصری ہے۔

لفظ فقہ کے چند معانی:

لفظ فقہ چند معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے:

(۱) الدلیل؛ (۲) فهم غرض المتكلم؛ (۳) إتقان العلم والعمل. علم وعمل کی مضبوطی؛ (۴) العلم العميق؛ (۵) العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية. [۱]

شعر میں لفقهٍ کا ترجمہ ہے: اس دلیل کی مانند جو چاند کی طرح روشن ہے۔

یُمن: سعادت، برکت، اور زیادتی وکثرت خیر کے معنی میں آتا ہے۔

هلال: پہلی تاریخ سے ۳ تک اور بعض نے پہلی سے ۷ تاریخ تک کے چاند کو هلال کہا ہے۔ یہاں هلال قمر کے معنی میں ہے؛ لیکن وزن شعری کے سبب قمر کے بجائے هلال کہا گیا ہے۔

تواب في يمن الهلال کا معنی ہوگا: في مثل بركة القمر. ہلال قمر سے بدر بن گیا اور بدر بالکل ظاہر اور کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اسی طرح معدوم کا مرئی اور شے نہ ہونا چودھویں کے چاند کی طرح بالکل ظاہر ہے۔

معدوم کی اقسام:

معدوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) ممكن الوجود؛ (۲) ممتنع الوجود.

یہاں شعر میں ممکن الوجود مراد ہے۔ اور یہ معدوم جو ممکن الوجود ہے نہ تو مرئی ہے، نہ شے ہے، نہ ثابت ہے اور نہ ہی قابل رؤیت ہے۔

معدوم کی دوسری قسم ممتنع الوجود ہے۔ اس کے غیر مرئی اور غیر شے ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

معتزلہ کا اختلاف صرف ممکن الوجود میں ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ممتنع الوجود کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق نہیں ہے؛ کیونکہ قدرت کے تحت ہونے سے مقدور یعنی ممکن بن جائے گا، اور غیر ممکن کے ممکن بن جانے

---

(۱) قال في المصباح المنير: "الفقه: فهم الشيء. قال ابن فارس: وكل علم لشيء فهو فقه، والفقه على لسان حملة الشرع علم خاص".

وفي التعريفات: "الفقه: هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه، وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الذي يتعلق به الحكم وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيها؛ لأنه لا يخفى عليه شيء".

سے اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے، جو باطل ہے۔

متکلمین کہتے ہیں: العجز في جانب المقدور دون القادر. یعنی جو ممتنع الوجود ہے اس کا قدرت سے تعلق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عجز اور نااہلیت ممتنع الوجود کے مقدور نہ ہونے میں ہے، عجز کی نسبت قادر کی جانب نہیں۔

اس لیے ممتنع الوجود کے بارے میں جو ہمارے حضرات کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ تعلقِ قدرت اور تعلقِ علم بھی نہیں ہے۔ اس کے اسم کا علم ہے، اس کی بنائی ہوئی فرضی شکل کا علم ہے؛ مگر حقیقت کا علم نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر اس کی حقیقت کا علم ہو تو اس کی حقیقت ہوگی، اور اگر اس کی حقیقت ہوگی تو ممکن ہوگی، پھر تو وہ بیک وقت ممتنع بھی ہو جائے گا اور ممکن بھی، جو محال ہے؛ اس لیے قرآن میں آیا ہے: ﴿وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوْهُمْ أَمْ تُنَبِّئُوْنَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ﴾. (الرعد: ۳۳) کیا تم نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسی چیزیں شریک ٹھہرائیں جس کو وہ شریک ہونے کی حیثیت سے نہیں جانتے؛ اگر چہ ان کو صنم اور تمثال ہونے کی حیثیت سے جانتے ہیں۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ شریک باری تعالیٰ ممتنع الوجود ہے، یعنی اس کے اندر وجود کی اہلیت و قدرت ہی نہیں۔ فارسی کا شعر ہے:

نقصان ز عاقل ست وگرنہ علی الدوام ❁ فیض عنایتش ہمہ کس را برابر است

یعنی اللہ کی رحمت کا فیض سب کے لیے برابر ہے، قبول کرنے والے کی طرف سے نقصان ہے۔

بارش کی خوبی سے کسی کو انکار نہیں؛ البتہ بارش سے مستفید اچھی زمین ہوتی ہے، بنجر اور پتھریلی زمین میں زراعت اس لیے نہیں ہو سکتی کہ وہ زراعت کے قابل ہی نہیں۔ شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں:

باراں کہ در لطافتِ طبعش خلاف نیست ❁ در باغ لالہ روید و در شورہ بوم خس

زمانہ قدیم کے فلاسفہ اور زمانہ حال کے دہریوں کے بعض عجیب اشکالات:

زمانہ قدیم کے فلاسفہ اور زمانہ حال کے دہریہ بعض عجیب اشکالات کرتے ہیں، مثلاً:

(۱) هل يستطيع اللّٰهُ أن يخلق إلهاً آخر؟ اگر نہیں، تو خالق نہ ہوا؛ بلکہ عاجز ہوا۔ اور اگر کر سکتا ہے، تو اللہ کا شریک ہوا۔

جواب: یہ سوال ہی غلط ہے؛ کیونکہ اس سوال کا خلاصہ یہ ہوا کہ: هل يستطيع اللّٰهُ أن يخلق خالِقًا مخلوقًا، اور اس کا مطلب تو یہی نکلتا ہے اس کی مثل جو ممتنع ہے وہ وجود میں آ جائے؛ جبکہ اس کی مثل تو ہے ہی نہیں؛ ورنہ ممتنع ممکن ہوگا۔ اور اگر بالفرض والمحال وہ بنا بھی دے تو کم از کم حادث تو ضرور ہوگا اور حادث الٰہ اور

خدا نہیں ہوسکتا ہے۔ اور یہ تو ایسا ہے جیسے: أنت أنت، وأنت لست أنت.

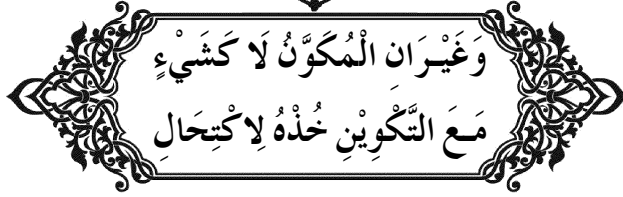
اور اس کی مثال ایسی ہے کہ آپ سے کوئی کہے کہ آپ کا پروفیسر خوشخطی میں ایک ایسا جملہ لکھے جس کو وہ خود نہ پڑھ سکے۔ اگر نہیں لکھ سکتا، تو عاجز بن گیا، تو پروفیسر کہاں! اور اگر لکھ سکتا ہے تو جاہل بن گیا کہ لکھ سکتا ہے؛ لیکن پڑھ نہیں سکتا۔ تو جس طرح یہ سوال غلط ہے، اسی طرح وہ سوال بھی غلط ہے۔ ایسے سوالات مہمل اور اجتماع نقیضین پر مشتمل ہوتے ہیں۔

اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جب آپ نے کہا: **اللّٰه تبارك وتعالى يستطيع أن يخلق إلٰها آخر.** تو معلوم ہوا کہ دوسرا الٰہ مخلوق ہوگا، اور جب وہ مخلوق ہے، تو پھر اس پر الٰہ کا اطلاق صحیح نہیں؛ کیونکہ الٰہ خالق ہے، مخلوق نہیں ہوسکتا؛ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا، جو باطل ہے۔

(۲) یا یہ سوال کہ **هل يستطيع أن يخلق حجرًا لا يرفعه؟** کیا اللہ تعالیٰ ایسا پتھر پیدا کرسکتا ہے جس کو وہ خود اٹھا نہ سکے؟ اگر پیدا نہیں کرسکتا، تو خالق نہیں؛ بلکہ عاجز ہوا، اور اگر پیدا کیا اور اٹھا نہیں سکتا تو بھی عاجز ہے۔

جواب: یہ سوال بھی غلط ہے؛ اس لیے کہ پتھر اللہ کی مخلوق ہے، اور جو مخلوق ہو وہ ممکن ہے، اور اللہ تعالیٰ کا نہ اٹھا سکنا حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، یہ غیر ممکن ہے، تو گویا آپ نے یہ کہا: **هل يستطيع اللّٰهُ أن يخلق حجرًا ممكنًا وغيرَ ممكنٍ.**

(۳) یا یہ سوال کہ **هل يستطيع أن يعدم ذاته وأن يفنى؟** اگر فنا کرسکتا ہے تو قابل فنا ہوا، اور اگر نہیں فنا کرسکتا ہے، تو عاجز ہوا۔

جواب: یہ سوال بھی غلط ہے۔ یہ سوال ایسا ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ قابل عدم بھی ہے اور قابل عدم نہیں بھی ہے۔ یہ بھی اجتماع نقیضین ہے، جو باطل ہے۔ **أي: يكون اللّٰه واجب الوجود لكونه إلٰهًا حقًّا، ويكون ممكن الوجود لكونه محل الأعدام. وهذا اجتماع النقيضين.**

ترجمہ: مکوَّن اور تکوین الگ الگ چیزیں ہیں، ایک چیز نہیں۔ اس فرق کو اپنی عقل کے لیے سرمہ بنالو۔

مکوَّن: جس کو موجود کہا جائے۔

التكوين: إيجاد شيء مسبوق بالمادة. (التعريفات، ص۲۹. وانظر: دستور العلماء ۱/۲۳۵).

غيران: أي: التكوين غير المكوّن(عند الماتريدية). یعنی الگ الگ ہیں۔ غیر صفت ہے استثنا میں مستعمل ہے، جیسے إلا استثنا ہے اور کبھی کبھی صفت میں استعمال ہوتا ہے۔

اور **لا كشيء**: درمیان میں جملہ ہے۔ **أي: ليسا كشيء واحد.** یہ دونوں شے واحد کی طرح نہیں ہیں۔ **كشيء** خبر ہے، **هما** مبتدا ہے، اور مجموعہ **لا كشيء** جملہ **غيران** کے لیے صفت، یا تاکید ہے۔ شعر یوں بن جائے گا: **المكون مع التكوين متغائران، لا كشيء واحد.**[1]

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: **''خذه'' أي: ما قلتُ من التغائر ''لاكتحال'' أي: ليكون كُحلًا لعين البصيرة.**

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ حقیقیہ:

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ حقیقیہ سات ہیں:

(۱) حیات؛ (۲) سمع؛ (۳) بصر؛ (۴) قدرت؛ (۵) ارادہ؛ (۶) کلام؛ (۷) علم۔

ان صفات کو بندہ عاجز نے اس شعر میں جمع کیا ہے:

موصوف رب ہے علم سے، قدرت بھی تام ہے ❁ سمع و بصر، حیات، ارادہ، کلام ہے

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: ''غيران'' خبر مقدم، ''والمكون مع التكوين'' مبتدأ مؤخر، وفصل بينهما بالجملة المحذوفة المبتدأ الواقعة صفة لِـ ''غيران''، أو تأكيدًا له، أو خبر بعد خبر، أي: لاهما كشيء واحد على ما فيه من التسامح في التركيب لضرورة الوزن... و''خذه'' فعل أمر، والهاء مفعوله راجع لمقدر، أي: خذ هذا الكلام أو هذا التقرير أو نحو ذلك، و''لاكتحال'' متعلق بـ ''خذ'' واسقطت همزته تخفيفًا.

تکوین عین مکون ہے، یا غیر مکون؟

صفت تکوین میں اختلاف ہے، اشاعرہ کے نزدیک: **التكوين عين المكوَّن (الإيجاد عين الموجود)**. اور ماتریدیہ کے نزدیک: **التكوين غير المكوَّن (الإيجاد غير الموجود)**.

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں: اشاعرہ اتنے سیدھے بھی نہیں کہ وہ کہیں کہ **التكوين عين المكوَّن**. یا **الإيجاد عين الموجود**. یعنی ایجاد (جو سبب ہے) اور موجود کو ایک شے قرار دیں؛ کیونکہ یہ بالکل واضح بات ہے کہ **الفعل غير المفعول**. فعل الگ اور مفعول الگ ہے، اسی طرح ایجاد الگ اور موجود الگ ہے۔ ایک آدمی کام کرتا ہے تو کام الگ اور اس کام کے نتیجے میں جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ الگ ہے۔

علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ: **الفاعِل إذا أوجَد فعلاً لم يُوجَد في الخارج إلا الفاعِل والمفعول، أي: المُوجِد والمَوجُود**. ایجاد جو فعل تھا وہ ایک نسبت اعتباری کا نام ہے، جیسے: **زيدٌ قائمٌ** میں زید کے ساتھ قیام کی نسبت امر اعتباری ہے۔ اشعریہ کے قول: "**الخلق مخلوق**" کا مطلب یہ نہیں کہ خلق اور تخلیق دونوں ایک ہیں؛ بلکہ انھوں نے خلق کے لغوی معنی کی تفسیر کی ہے کہ خلق کے دو معنی ہیں: ۱-تخلیق، ۲-مخلوق۔ (شرح العقائد، ص ۱۱۹-۱۲٤. ولخَّصه الملا علي القاري في ضوء المعالي، ص ١٥٦)

اشعریہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان سات صفات حقیقیہ کا مان لینا ضروری ہے اور ایجاد و تکوین مستقل صفت نہیں، اور اس صفت کی ضرورت اس لیے نہیں کہ ارادہ وقدرت کے ساتھ تکوین کا عمل خود بخود آ جاتا ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک ارادہ **ما به الترجيح** کو کہتے ہیں یعنی ارادے کے ذریعے سے ترک یا فعل میں سے کسی کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قدرت: **ما يصح به الشيء**، اور تکوین **المؤثِّر في الفعل والعمل** کا نام ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ کوئی فعل چاہتے ہیں تو پہلے ترجیح کا مرحلہ ہے کہ یہ فعل ہوگا، اور پھر اس کی قدرت کا تعلق فعل سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود میں آنا ممکن ہوتا ہے، اور اس کے بعد ایجاد و تکوین کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور ایجاد و تکوین کی تاثیر سے وہ شے وجود میں آتی ہے۔ ایجاد مبداً کے اعتبار سے ایک ہے اور جتنی اشیا میں تاثیر کا تعلق ہوگا اس اعتبار سے اس کے متعلقات الگ الگ ہیں، گویا ایجاد کی تاثیر کی شاخیں کثیر ہوں گی، مثلاً: اگر ایجاد کا تعلق حیات سے ہے تو اِحیاء، رزق سے ہے تو ترزیق، اور اگر تعلق موت سے ہے تو اِماتت ہے، گویا صفتِ ایجاد و صفتِ تکوین خلق کی طرح اللہ کی صفات میں سے ہیں۔(۱)

---

(۱) قال في النبراس: "اعلم أن أهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول الأشعرية: أن الصفات الحقيقية سبعٌ: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

وأما التكوين فمعنى إضافي حادث راجع إلى القدرة والإرادة، فإنه إذا تعلق الإرادة بوجود شيء أخرجه القدرة من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج هوالذي يزعمونه تكوينًا، ومن ادَّعَى أنَّ وجود الحادث يحتاج إلى صفة ثالثة فعليه البرهان. =

اور تکوین اور مکوَّن کو متحد اور عین قرار دینا ایسا ہے جیسے ہم کہیں: السبب عین المسبّب۔ اور تکوین اگر نسبت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، تو نسبت عرف میں مبتدا وخبر کا غیر ہوتی ہے، عین نہیں ہوتی۔

خلاصہ: تکوین کا مطلب اگر مبدأ الاخراج، مبدأ الخلق اور مبدأ الایجاد ہے، تو جیسے مبدأ الکلام قدیم ہے، اسی طرح مبدأ الخلق والایجاد بھی قدیم ہے۔ اور قدیم کا مطلب یہ ہے کہ یہ صفات حقیقیہ ذات الاضافہ میں سے ہیں جو صفات الذات ہیں۔

صفات ذات اور صفات افعال کی تعریف:

معتزلہ کے نزدیک:

صفات الذات: جن صفات میں اثبات ونفی جاری نہیں ہوتے، جیسے علم ہے، **یعلم** آتا ہے، **لا یعلم** نہیں کہہ سکتے۔

صفات الافعال: جن میں اثبات ونفی جاری ہوتے ہیں، جیسے: **کلّمه اللّٰه** اور **لا یکلّم اللّٰه**.

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک:

صفات الذات: وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ عز وجل کی ذات متصف نہ ہو، جیسے: کلام کے مقابلہ میں خرس یعنی گونگا ہونا، اور حیات کے مقابلے میں موت ہے۔

صفات الافعال: وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متّصف کیا جائے، مثلاً: کسی سے راضی ہونا، یا ناراض ہونا۔

یا صفاتِ ذات: **"ما لا یخلو عنه الذات"** کو کہتے ہیں، اور صفاتِ افعال: **"ما یخلو عنه الذات"** کو کہتے ہیں۔ (۱)

= ثانيها: قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه كالمصنف رحمه الله: أن التكوين صفة ثامنة؛ لأن القدرة صفة مصحِّحَةٌ لصدور المقدور، والإرادة صفة مرجِّحَةٌ لصدوره، والتكوين صفة مؤثِّرَةٌ، ولها أسماء بحسب متعلقاتها، فإنْ تعلقتْ بالرِّزق فترزيق، أو بالحياة فإحياءٌ، وقِسْ عليه.

ثالثها: قول بعض أئمة ماوراء النهر: أن الترزيق والإحياء ونحوهما صفات حقيقيةٌ وليس رجوعها إلى صفة واحدة، فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر، وهو مذهب بعض الصوفية". (النبراس، ص۱۵۳)

(۱) قال الملا علي القاري: "عند المعتزلة: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولد، ولم يخلق لفلان. وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم.

وعند الأشعرية: ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت. وما لا يلزم من نفيه =

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے یا نہیں؟:

اس پر ایک اور مسئلہ مبنی ہے۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں: حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہے، اور ہم اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جو چیز حادث ہے جب وہ ختم ہوتی ہے تو دوسری چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے، پھر جب وہ ختم ہوئی تو تیسری چیز اس کی جگہ آجاتی ہے، اس کو حوادث کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے راضی ہوا، پھر کسی معصیت کے سبب اس پر ناراض ہوا، تو کبھی رضا اور کبھی غضب پایا گیا۔ نیز جو وصف مسبوق بالعدم ہے وہ حادث ہوتا ہے، نہ کہ قدیم۔

جواب: اللہ تعالیٰ کی صفات جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ سب صفاتِ جمال وکمال اور لازوال ہیں، اور لازوال زوال کو قبول نہیں کرتا، نیز اللہ تعالیٰ سے ان کا سلب محال ہے۔

لیکن یہ بھی نزاع لفظی ہے؛ کیونکہ اگر صفاتِ الٰہی سے صفات الذات مراد لیں یا صفات حقیقیہ جیسے علم الٰہی، حیات وارادہ وغیرہ مراد لیں، تو یہ تمام صفات صفاتِ ذاتیہ قدیمہ اور لم یزل ولا یزال ہیں۔ اور اگر صفات سے مراد صفاتِ افعال جیسے احیاء اور اماتت وغیرہ مراد ہوں، تو وہ ایک کے بجائے دوسری اور دوسری کے بجائے تیسری صفات آسکتی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی طرف ان کے تعلق کی نسبت ہے؛ اس لیے اسے تعلق حادث کہنا صحیح ہے؛ لیکن قیام حادث کہنا مناسب نہیں۔

متکلمین اس مسئلے کے چار دلائل پیش فرماتے ہیں:

(۱) الحدوث عيب، فقيام الحادث بالله قيام العيب.

(۲) لو قام به الحادث يلزم التغير في ذاته.

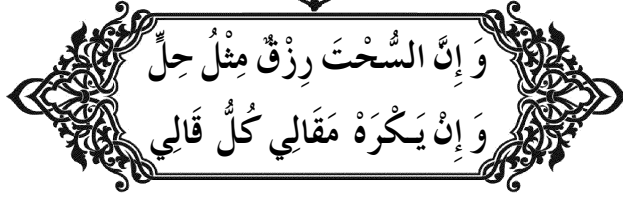
(۳) ولأن الحدوث والحادث إن كان عيبًا يجب عنه التنزيه، وإن كان كمالًا فكيف خلا عنه الله تعالى قبل حدوثه.

(٤) وصفاته أزلية كمالية، فلو اتصف بالحادث يلزم وجود الحادث في الأزل، فلم يكن حادثًا. والله اعلم.

شعر نمبر ٦ میں اس مسئلے پر بحث گزر چکی ہے۔ نیز علامہ بہاء الدین عبدالوہاب بن عبدالرحمٰن شافعی کا رسالہ: "**الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أوّل لها**" بھی قابل دید ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

= نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه.

وعند الماتريدية: إن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم. وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب". (منهج الروض الأزهر، ص ٨٢)

وقد مرَّ هذا البحث في الشعر السادس فراجعه إنْ شئت.

ترجمہ: اور بیشک حرام بھی حلال کی طرح رزق ہے؛ اگر چہ میری بات کو ہر عداوت والا اور معاند نا گوار سمجھے۔

رزق کی مختلف تعریفات:

(۱) ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان ليأكل أو يشرب.

(۲) كلُّ ما ينتفع به الحيُّ بالتغذي وغيره.

رزق کی اس تفسیر میں مال اور اہل وعیال سب داخل ہیں۔ قال الله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾. (البقرة: ۳)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ نے رزق کی یہ تعریف بھی کی ہے: ما مكّن اللهُ تعالَى الحيوانَ للانتفاع.

(۴) معتزلہ کے نزدیک رزق کی تعریف: ما ينتفع به وليس للغير المنع منه. (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸۴) وقيل: الرزق ما لا يمنع الشرع عن الانتفاع به.[1]

مقال: مصدر میمی، قول کے معنی میں ہے۔

(۱) قال في شرح العقائد: "لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله". (ص۱۵۳)

وفي النبراس: "واعلم أن للأشاعرة في تفسير الرزق أقوالًا... فأحدها: أنه كل ما انتفع به حيٌّ سواء كانت بالتغذي أو غيره". (ص۱۹۷)

وقال في كشاف اصطلاحات الفنون: "الرزق عند الأشاعرة: ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره مباحًا كان أو حرامًا. وهذا أولى من تفسيرهم بما انتفع به حيٌّ سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحًا كان أو حرامًا لخلو هذا التفسير من معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق، فالتعريف الأول هو المعول عليه عندهم". (۸۵۸/۱)

وقال البيجوري: "والرزق بمعنى الشيء المرزوق، عند أهل السنة: ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به بالفعل". (تحفة المريد، ص۳۱۲)

وفي شرح العقائد: "وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارةً بمملوك يأكله المالك، وتارةً بما لا يمنع من الانتفاع به شرعًا، وذلك لا يكون إلا حلالًا". (ص۱۵۳)

لفظ ''کل'' کی اقسام:

کلّ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) کل افرادی: جو بمعنی کُلُّ فرد ہو، جیسے: **کل إنسان جسم.**

(۲) کل مجموعی: **ما یشمل جمیع الأفراد**، جیسے: **کل إنسان لا یسعه هذه الدار.**

(۳) کل کلی: **ما یکون بمعنی الحقیقة**، جیسے: **الإنسان نوع**، یعنی: **حقیقة الإنسان نوعٌ.** (راجع: کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱۳۷۰/۲. ودستور العلماء ۹۸/۳. وسلم العلوم في المنطق)

قالي: دشمنی کرنا؛ **قال اللّٰه تعالی:** ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰی﴾. (الضحی:۳)

شاعر کہتا ہے:

فَوَاللّٰهِ ما فارَقْتُكم قَالِيًا لَكُم ※ وَ لٰكِنَّ ما يُقْضَى فَسَوْفَ يَكُونُ

(تاج العروس ۴۲۰/۷)

معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص۷۸۷) ناظم رحمہ اللہ معتزلہ کی تردید کے لیے یہ شعر لائے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک حرام کے رزق نہ ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

پہلی دلیل:

﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾. (البقرة:۳) صغریٰ: **الرزق منفق**؛ کبریٰ: **والمنفق حلال**؛ نتیجہ: **فالرزق حلال.**

جواب: (۱) آیت کریمہ میں حلال کو رزق قرار دیا ہے، یہ حلال کے اکرام وتشریف کے لیے ہے؛ اگرچہ حرام بھی رزق ہے۔ یہ ایسا ہے، جیسے **اللّٰه خالقُ کلِّ شيء، خالق السمٰوات والأرض والعرش والکرسي**، اور سوئے ادب کے اندیشہ سے **خالق الخنزیر** نہیں کہتے؛ اگرچہ وہ بھی من جملہ خلق میں سے ایک مخلوق ہے۔ معلوم ہوا کہ کبھی نسبت تشریفی ہوتی ہے، اور کبھی ترکِ نسبت میں بھی مقصود ادب اور اکرام ہوتا ہے، اس نسبت کو ذکر کرنا بے ادبی سمجھی جاتی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ﴾. (الدهر:٦) آیت کریمہ میں جنتیوں کو عباد اللہ تشریفاً فرمایا گیا ہے؛ اگرچہ کفار بھی عباد میں داخل ہیں، گو وہ اپنا عبد ہونا غیر کے لیے ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی حلال کو رزق تشریفاً کہا گیا ہے۔

(۲) آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے حلال کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہے اور حرام سے رزق ہونے کی نفی نہیں کی ہے۔

دوسری دلیل:

﴿قُلْ أَرَءَ يْتُمْ مَّآ أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّحَلٰلاً﴾. (یونس:۵۹) یعنی ہم نے تو رزق کو حلال بنایا اور تم اس کو حرام اور حلال میں تقسیم کرتے ہو، مثلا: بحیرہ، سائبہ اور وصیلہ وغیرہ کو حرام سمجھتے ہو۔

جواب: اللہ تعالیٰ کا رزق حلال کی نسبت اپنی ذات کی طرف فرمانا تشریفاً ہے۔ آیت کریمہ میں حرام کے رزق نہ ہونے کی تصریح نہیں ہے۔

تیسری دلیل:

رزق اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے، **قال تعالی: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾** (البقرة:۳) **والحرام لا يُنسَب إلى الله تعالَى.**

جواب: حرام کی نسبت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) المنسوب إلى الله تعالَى خلقًا؛ (۲) المنسوب إلى العبد كسبًا.

خلق میں تو کوئی قباحت نہیں؛ البتہ کسبِ حرام قابلِ مذمت ہے، جیسے کفر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خلقاً ہو تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی؛ البتہ خرابی اس سے متصف ہونے میں ہے۔ یا جیسے: بندوق کا بنانا قبیح نہیں، مگر اس کا غلط استعمال مذموم ہے۔ (انظر لدلائل المعتزلة وجوابها: مفاتيح الغيب ۲/۳۳-۳٤، البقرة:۳. وروح المعاني ۱/۳٦۰-۳٦۲، البقرة:۳. والنبراس، ص۱۹۷.)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک حرام پر بھی رزق کا اطلاق ہوتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾. (هود:٦) ایصال رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لیا ہے؛ اگر حرام رزق نہ ہو، تو جو آدمی ساری عمر حرام کھاتا رہا تو وہ (العیاذ باللہ) غیر مرزوق ہوگا۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں: **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيُّها الناس اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإنَّ نفسًا لن تموت حتَّى تستوفِيَ رِزقَها وإنْ أبطأَ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خُذُوا ما حَلَّ ودعوا ماحَرُمَ".** (سنن ابن ماجه، رقم:۲۱٤٤. وصحيح ابن حبان، رقم: ۳۲۳۹ و۳۲٤۱. وهو حديث صحيح)

اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: **"إن أحدكم لن يموت حتى يستكمل رزقَه، فلا تستبطئوا الرزقَ، واتقوا الله أيها الناس، وأجملوا في الطلب، خُذوا ما حلَّ ودعوا ما حرم".** (المستدرك للحاكم، رقم:۲۱۳۵. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے رزق کی تکمیل سے پہلے نہیں مرے گا؛ اس لیے اپنے رزق کو مؤخر مت سمجھو، وہ اپنے وقت پر آئے گا، یا رزق کی طلب میں سستی مت کرو۔ اللہ سے ڈرو اور رزق کی طلب میں اعتدال اور درمیانہ روی اختیار کرو۔ اور رزق میں سے حلال کو لو اور اللہ تعالی کے حرام کئے ہوئے رزق کو چھوڑ دو۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حرام بھی رزق ہے۔

آیت کریمہ: ﴿وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ﴾ (الواقعة: ۸۲) (یعنی تم نے کلام اللہ کی تکذیب کو جو کہ حرام ہے اپنا رزق بنالیا؛ حالانکہ اس سے تم کو بچنا لازم تھا۔) سے معلوم ہوا کہ حرام کو بھی رزق کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر یوں کہیں کہ رزق کا اختلاف تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے، تو پھر نزاع لفظی ہوگا۔

حدیث عمرو بن قرہ کی مختصر تحقیق:

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل کے ذیل میں تفسیر بیضاوی میں عمرو بن قرہ کی حدیث کے ایک ٹکڑے کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "وتمسّكوا لشموله الرزقَ له بقول صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن قرة "لقد رزَقك الله طيبًا فاخترتَ ما حرَّم الله عليك مِن رزقه مكانَ ما أحلَّ اللّٰهُ لك من حلاله". (تفسير البيضاوي، ص۹، ط:دار الفكر)

مکمل حدیث یہ ہے: صفوان بن امیہ فرماتے ہیں: " كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءَه عمرو بن قُرَّة فقال: يا رسول الله! إنَّ الله قد كتب عليَّ الشِّقْوةَ فما أُرانِي أُرزَقُ إلا من دُفِّي بكفِّي فأْذَنْ لي في الغناء في غير فاحشة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا آذنُ لك، ولا كرامةَ، ولا نُعمةَ عينٍ، كذبتَ أيْ عدوَّ اللّٰه، لقد رزَقك اللّٰهُ طيِّبًا حلالًا فاخترتَ ما حرَّم اللّٰه عليك مِن رزقِه مكانَ ما أحلَّ الله عزَّ وجلَّ لك من حلاله، ولو كنتُ تقدمتْ إليك لفعلتُ بك ولفعلتُ، قمْ عني وتُبْ إلى الله. أمَا إنَّك إنْ فعلت بعد التَّقْدِمَةِ إليك ضربتُك ضربًا وجيعًا، وحلقتْ رأسَك مُثلةً، ونَفَيتُك من أهلِك، وأحللتُ سَلَبَكَ نُهبةً لفِتيان أهل المدينة". (سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب المخنثين، رقم:۲٦۱۳. قال الدكتور بشار عواد في تعليقه: موضوع، وآفته كذابان هما يحيى بن علاء وشيخه بشر بن نمير.)

صفوان بن امیہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے تو عمرو بن قرہ آئے اور کہا: یا رسول اللہ! اللہ تعالی نے میرے لیے بدبختی لکھی ہے اور میرے خیال میں میرا رزق طبلہ بجانے میں مقدر ہے، تو آپ مجھے فحش کے علاوہ گانے بجانے کی اجازت دے دیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بالکل نہیں، نہ تم قابل اکرام ہو، نہ آنکھوں کی ٹھنڈک! اے دشمن خدا تم جھوٹ بولتے ہو، اللہ تعالی نے تم کو حلال دیا، تم نے

حلال کی جگہ حرام رزق کو اختیار کیا؛ اگر میں تم کو پہلے سے دھمکی دیتا، تو تم سخت سزا کے مستحق تھے، یہاں سے چلے جاؤ اور اللہ کے سامنے توبہ کرو۔ سنو! اگر تم نے اس پیشگی دھمکی کے بعد یہ کام کیا، تو میں تمھاری سخت پٹائی کروں گا اور تمھارے سر کے بال مونڈ کر تمھاری شکل بگاڑ دوں گا اور تم کو برادری سے نکال دوں گا اور تمھارے سامان کو مدینہ کے نوجونوں کے لیے مال غنیمت بنا دوں گا؛ تاکہ وہ لوٹ لیں"۔

یہ حدیث تقریباً موضوعی ہے؛ اگر چہ ابن جوزی نے اسے سنن ابن ماجہ کی ان ۳۴؍موضوع روایات میں شمار نہیں کیا ہے جنھیں اپنی کتاب "الموضوعات" میں ذکر کیا ہے۔ اور اسی طرح مولانا محمد عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ نے "ما تمس إليه الحاجة" میں ابن ماجہ کی ان ۳۴؍روایات پر ۷؍مزید موضوع روایات کا اضافہ کیا ہے، اور انھوں نے بھی اس اضافے میں مذکورہ حدیث کو شمار نہیں کیا ہے۔ اور بوصیری نے "مصباح الزجاجة" میں بشیر بن نمیر اور یحییٰ بن العلاء کے متہم بالکذب والوضع ہونے کی وضاحت کے ساتھ اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

رزق کی مزید دو قسمیں:

۱-رزقِ خواص۔ یہ موہوب ہوتا ہے؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾. (الطلاق: ۲-۳)

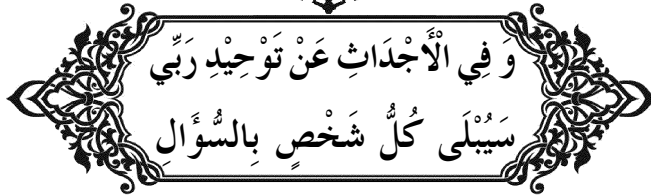
وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: قال الله تعالى: يا ابن آدم تفرَّغْ لعبادتي أملأْ صدرَك غِنًى وأَسُدَّ فقرَك، وإنْ لم تفعلْ ملأتُ صدرَك شُغلًا، ولم أَسُدَّ فقرَك". (سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الهمِّ في الدنيا، رقم: ٤١٠٧)

وقال عليه الصلاة والسلام: "من جعَل الهُمُومَ همًّا واحدًا هَمَّ المعاد، كفاه الله هَمَّ دنياه، ومن تَشَعَّبَتْ به الهمومُ في أحوال الدنيا، لم يُبالِ الله في أيِّ أودِيَتِه هلَك". (سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الهمِّ في الدنيا، رقم: ٤١٠٦)

۲-رزقِ عوام۔ یہ مکسوب ہوتا ہے۔

قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "طلب الحلال فريضةٌ بعد الفريضةِ". (المعجم الكبير للطبراني ٩٩٩٣/٧٤/١٠. وإسناده ضعيف.)

وفي رواية: "طلب الحلال واجبٌ على كلِّ مسلم". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٨٦١٠. قال الهثيمي في مجمع الزوائد (٢٩١/١٠): إسناده حسن)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما أكل أحدٌ طعامًا قط خيرًا مِن أن يأكل مِن عمَل يده". (صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل، رقم: ٢٠٧٢)

ترجمہ: اورقبروں میں اللہ تعالیٰ کی توحید کے بارے میں ہر شخص سے سوال کیا جائے گا۔

سَيُبلَى كلّ شخص بالسؤال: سوال کے ذریعے ہر شخص کا امتحان لیا جائے گا۔

اس شعر میں عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالات کی طرف اشارہ ہے۔

أجداث: جدث کی جمع ہے، جدث بمعنی قبر۔

توحید کی تعریف:

اعتقاد وحدانية اللّٰه، أو العلم والحكم بأن اللّٰه وحده لا شريك له، والإقرار بالوحدانية.

خلاصۂ توحید: أن يعتقد بأن اللّٰه تعالَى وحده لاشريك له، ولا شِبْهَ له، ولاجُزءَ له.

الربّ: السيد، والمالك، والمصلِح.

بلاء: امتحان کو کہتے ہیں۔

السؤال: طلب الأدنَى مِن الأعلَى. یہ سوال کے لغوی معنی ہیں۔ یہاں لغوی معنی مراد نہیں؛ بلکہ مطلق طلب مراد ہے۔

مسئلہ حیاتِ قبر:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قبر کی حیات ثابت ہے؛ جبکہ خوارج وجہمیہ حیاتِ قبر کا انکار کرتے ہیں۔(مقالات الإسلاميين ۳۱۸/۲. والتنبيه والرد لأبي الحسن الملطي، ص ۹۹)

امام ابوالحسن اشعری نے "مقالات الإسلاميين" میں معتزلہ کو بھی حیاتِ قبر کا منکر لکھا ہے، اسی طرح امام غزالی نے "الاقتصاد" (ص ۱۱۷) میں، ابن قیم نے "الروح" (ص ۵۲) میں، ابن عبد البر نے "الاستذکار" (۴۸۰/۷) میں، امام نووی نے شرح مسلم (۲۰۲/۳) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی معتزلہ کی طرف

حیاتِ قبر سے انکار کی نسبت کی ہے؛ لیکن یہ نسبت درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے کہ عذاب قبر کا مسئلہ معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہے، صرف ضرار بن عمرو سے عذابِ قبر کا انکار منقول ہے جو ابتداء معتزلی تھا بعد میں مجبرہ کے ساتھ مل گیا۔ زرکلی نے الأعلام (۲۱۵/۳) میں لکھا ہے کہ اس نے معتزلہ کے رد میں کتابیں بھی لکھی ہیں۔ قاضی عبد الجبار کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ''**فصل في عذاب القبر، وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به**''. (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۰)

حیاتِ قبر کے منکرین کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱) ﴿قَالُوْا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾. (غافر: ۱۱).

اس میں صرف دو حیات مذکور ہیں: حیات دنیویہ اور حیات اخرویہ۔ حیات قبریہ کا ذکر نہیں۔

دلیل (۲) ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ﴾. (البقرة: ۲۸) یعنی تم معدوم تھے، اللہ تعالیٰ نے تم کو زندگی دی دنیا میں، پھر تم مروگے، پھر وہ تم کو زندہ کرے گا۔ اس میں صرف دو حیات (دنیویہ واخرویہ) کا ذکر ہے، تیسری حیات ثابت نہیں۔

جواب: حیات کی دو قسمیں ہیں: ۱-حیات کاملہ؛ ۲-حیات ناقصہ۔

حیات کاملہ کا بدن پر اثر ظاہر ہوتا ہے اور ناقصہ کا بدن پر اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ قبر کی حیات ناقصہ ہے، یعنی بدن پر ظاہر نہیں۔ قرآن کریم میں حیات کاملہ کا ذکر ہے۔

علما کہتے ہیں کہ دنیا کی حیات ایسی ہے کہ جس میں بدن پر اثرات کامل ہیں اور روح تابع ہے، یعنی بدن اصل اور روح اس کے تابع ہے؛ اسی لیے اللہ والوں کے سوا جن کو دیکھو بدن کی خدمت اور اصلاح میں مشغول رہتے ہیں۔

قبر کی حیات میں روح کے احکام اصل اور بدن اس کے تابع ہے؛ اس لیے وہ حیاتِ کاملہ نہیں۔ اور آخرت کی حیات میں روح وبدن دونوں طاقتیں کامل ہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: ﴿كُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ **في الدنيا** ﴿فَأَحْيَاكُمْ﴾ **في القبر** ﴿ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ﴾ **بالنفخ** ﴿ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ﴾ **في الحشر**.

دلیل (۳): اگر قبر کے اندر سوال وجواب ہوتا تو محسوس ہوتا؛ مگر محسوس کا محل یعنی بدن ہی نہیں رہتا ہے، تو پھر عذاب ولذت کا کیا سوال ہے؟

جواب: (۱) علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ سوال وجواب اور ثواب وعقاب کا تعلق روح کے ساتھ ہے بدن کے ساتھ نہیں؛ اس لیے محسوس نہیں ہوتا؛ مگر یہ جواب ہمارے مطابق نہیں؛ کیونکہ ہم روح مع البدن کے قائل ہیں۔

(۲) عن المنهال بن عمرو عن زاذان عن البراء بن عازبؓ قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فذكر الحديث الطويل أمامه، وفيه في صفة المؤمن: "و تُعاد روحُه في جسده، ويأتيه ملكان فيجلسانه". (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم: ٤٧٥٣. ومسند أبي داود الطيالسي، رقم: ٧٨٩. ومسند أحمد، رقم: ١٨٥٣٤. وقال الشيخ شعيب الأرنووط: إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح.)

اس حدیث کی سند میں بعض حضرات نے زاذان پر تشیع کا الزام لگایا ہے؛ لیکن متقدمین کے یہاں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فضیلت دینے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قتال میں برحق سمجھنے کو بھی تشیع کہتے ہیں؛ تہذیب التہذیب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابان بن تغلب کے نام کے تحت لکھا ہے: **"فالتشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل عليٍّ على عثمان، وأن عليًّا كان مصيبًا في حروبه".** (تهذيب التهذيب ٩٤/١)

تحریر تقریب التہذیب میں شعیب ارنووط اور بشاد عواد لکھتے ہیں: **"بل ثقة، فقد وثَّقه يحيى بن معين وابن سعد والعجلي وابن شاهين والخطيب والذهبي".** (٤٠٩/١)

اور منہال بن عمرو کے بارے میں تحریر تقریب التہذیب میں ہے: **"فقد وثَّقه الأئمة: ابن معين والنسائي والعجلي، وذكره ابن حبان في الثقات".** (٤٢١/٣)

(۳) محسوس نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ موجود نہ ہو؛ ورنہ فرشتوں کو کون محسوس کرتا ہے، اسی طرح کراماً کاتبین جو کندھوں پر بیٹھے ہیں انھیں کون محسوس کرتا ہے؟! معلوم ہوا کہ عدم رؤیت اور عدم احساس سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔

عذابِ قبر کی مثال نیند میں خواب کی سی ہے:

(۴) شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ عذاب قبر کو خواب پر قیاس کرو کہ نیند میں خواب دیکھنے والے پر کیا کیا گزرتی ہے؛ مگر پاس جاگنے والے کو خبر بھی نہیں ہوتی؛ حالانکہ محوِ خواب آدمی چیختا بھی ہے اور خوفناک خواب دیکھنے سے اسے پسینہ بھی چھوٹ جاتا ہے۔ یہ خواب تو جاگنے پر منقطع ہو جاتا ہے؛ اگر دائمی ہوتا تو جو تکلیف اس پر گزر رہی ہوتی ہے اس کو بھی آخر دم تک محسوس کرتا۔ (حجۃ اللہ البالغۃ مع شرحہ رحمۃ اللہ الواسعۃ ۳۸۵/۱-۳۸۶)

(۵) ثواب وعقاب میں اصل اس کا اثر ہے، جیسے سانپ نے کاٹا تو سانپ اصل نہیں؛ بلکہ زہر کے سبب جو الم اور درد محسوس ہوتا ہے وہ اثر ہی اصل ہے۔ درد بھی دوسرے کو محسوس نہیں ہوتا اور مریض اس کو محسوس کرتا ہے؛ اگرچہ دکھائی تو دونوں کو نہیں دیتا۔

(۶) قبر میں روح کا تعلق بدن کے ساتھ تعلقِ نزول ہے، تعلقِ حلول وتعلق تصرف نہیں۔ یہ کوئی نہیں کہتا کہ روح نے اس کے بدن میں حلول کیا اور ''يعاد روحُه في جسده'' کا مطلب بھی ایک گونہ تعلق کا پیدا ہونا ہے؛ اس لیے بدن میں بھی اس الم اور تکلیف کا اثر مردے کو محسوس ہوتا ہے۔

عالمِ مثال میں روح وغیرہ کے متشکل ہونے کی چند مثالیں:

آج کل بعض علما کہتے ہیں کہ ثواب وعقاب روح پر اثر انداز ہوتا ہے جو شکلِ مثالی کے ساتھ متشکل ہے اس قبر میں نہیں؛ بلکہ عالم مثال میں، جس میں ارواح اور معانی کسی شکل میں متشکل ہوتی ہیں۔ احادیث میں جو سوال وجواب کا ذکر آتا ہے سب کا تعلق عالم مثال سے ہے جس میں روح متشکل ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں عالمِ مثال کے عنوان سے مستقل باب قائم کیا ہے، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے:

(۱) ''خلق اللّٰه الخلقَ، فلمّا فرَغ منه قامت الرَّحِمُ، فأخذتْ بحَقْوِ الرَّحمٰن، فقال له: مَهْ. قالت: هذا مقام العائذ بك من القَطِيعَةِ'' (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب سورة محمد، رقم: ٤٨٣٠)

اس پر حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھو! رحم یعنی رشتہ داری ایک شکل میں متشکل ہوگئی۔

(۲) ''اقرَءُوا الزَّهراوَين. قيل: وما الزَّهراوان؟ قال: البقرةُ وآل عمران، فإنهما تأتيان يومَ القيامة كأنهما غَمامتان.'' (صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة القرآن، رقم: ٨٠٤)

سورتوں کو عالم مثال میں بادلوں کی شکل عطا کی گئی ہے۔

(۳) قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ''إن اللّٰه يَبعَث الأيام يومَ القيامة على هيأتِها ويبعَث الجمعة زَهراءَ مُنيرةً أهلُها يَحُفُّون بها كالعَروس تُهدَى إلى كريمها تُضِيءُ لهم يمشون في ضوئها''. (المستدرك للحاكم، رقم: ١٠٢٧. وقال الحاكم: شاذٌّ صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي).

(۴) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ''إني رأيتُ الجنةَ فتناولتُ عُنْقُودًا، ولو أَصبتُه لأكلتم منه ما بقيت الدُّنيا، وأُرِيتُ النارَ فلم أرَ منظرًا كاليوم قَطُّ أَفْظَعَ.'' (صحيح البخاري، أبواب الكسوف، باب صلاة الكسوف، رقم: ١٠٥٢)

یعنی جنت دیوار میں متشکل ہوگئی۔

(۵) وقال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: ''يُجاء بالموت يومَ القيامة كأنّه كَبْشٌ أملحُ''. (صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون، رقم: ۲۸۴۹. وصحيح البخاري، رقم: ۴۷۳۰)

موت کو دنبہ کی شکل میں متشکل کیا جائے گا۔

(۶) عن مجاهد قال: كنا عند ابن عباس رضي الله عنهما، فذكروا الدجال، فقال: إنه مكتوب بين عينيه كافر، وقال ابن عباس: لم أسمعه قال ذلك، ولكنه قال: ''أمّا إبراهيم فانظُروا إلى صاحبكم (أي: النبي ﷺ)، وأمّا موسى فرَجلٌ آدمُ جَعْدٌ على جمَل أحمرَ مخطومٍ بخُلبةٍ كأنّي أنظر إليه إذِ انْحَدَر في الوادي يُلَبِّي''. (صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الجعد، رقم: ۵۹۱۳)

ظاہر بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نہ قبر میں اونٹ پر سوار تھے، نہ یہ کہ قبر کے پاس اونٹ کھڑا تھا، یہ سب عالمِ مثال میں ہوا۔

(۷) حضور اکرم ﷺ نے معراج کی شب انبیا علیہم السلام سے ملاقات کی تو وہ اجساد مثالیہ کے ساتھ تھے اور اجساد حقیقیہ اصلیہ تو قبور ہی میں تھے، سوائے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے۔

اور قبر کا عذاب بھی عالم برزخ میں ہوتا ہے اور برزخ کا معنی پردہ ہے کہ لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہے، جیسے جن اور ملائکہ وغیرہ؛ لیکن آج کل بعض لوگ قبر سے روح کے تعلق کا قطعی انکار کرتے ہیں اور جن احادیث میں اس مسئلے سے متعلق واضح کلمات، مثلاً: ''يعاد روحُه''، یا ''السلام عليكم يا أهل القبور'' وغیرہ الفاظ آئے ہیں یا تو ان کو ضعیف کہتے ہیں، یا تاویل کرتے ہیں؛ باوجودے کہ صحیح بخاری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ''ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يجيبون'' موجود ہے۔ یہ طرزِ عمل صحیح نہیں۔

حیاتِ قبر کے منکرین کی چوتھی دلیل:

﴿لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُوْلٰى﴾. (الدخان: ۵۶) قرآن کریم سے صرف ایک موت ثابت ہے، قبر میں حیات اور پھر قیامت میں موت ماننے کی صورت میں دو موتیں ماننی پڑے گی۔

جواب (۱): دنیا کی حیات معہودہ اور معروفہ ہے اس کے بعد جو موت ہے وہ بھی محسوس و مشاہد ہے؛ البتہ قبر کی حیات عالم برزخ کا معاملہ ہے؛ اس لیے اس کو شمار نہیں کیا۔

(۲) فيها میں ضمیر دنیا کی طرف راجع ہے، اور قبر میں جو حیات ہے وہ دنیا کی نہیں؛ بلکہ عالم برزخ کی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قبر کی حیات ثابت ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(ا) ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. (إبراهيم: ٢٧)

عن البراء بن عازب رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا أُقعِدَ المؤمنُ في قبره أُتِيَ ثُمَّ شهِد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾. (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم: ١٣٦٩)

(٢) ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر: ٤٦)

قال السمرقندي: قال ابن عباس: يعني: تعرض أرواحُهم على النار غدوًّا وعشيًّا. هكذا قال قتادة ومجاهد...، والآية تدل على إثبات عذاب القبر؛ لأنه ذكر دخولهم النارَ يومَ القيامة، وذكر أنه تُعرَض عليهم النارُ قبلَ ذلك غدوًّا وعشيًّا. (تفسير السمرقندي ٣/٢٠٨)

(٣) ﴿أَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ. حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾. (التكاثر: ١-٢)

قال الطبري: "وفي هذا دليل على صحة القول بعذاب القبر". (تفسير الطبري، التكاثر: ٢)

(۴) ﴿وَإِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا عَذَابًا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾. (الطور: ٤٧)

أخرج الطبري بإسناده عن البراء وابن عباس ﴿عَذَابًا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ قالا: عذاب القبر قبل عذاب يوم القيامة. (تفسير الطبري، الطور: ٤٧)

(٥) ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾. (طه: ١٢٤)

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾ قال: "عذاب القبر". (المستدرك للحاكم، رقم: ٣٤٣٩. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

(٦) حدیث میں آتا ہے کہ قبر میں سوال ہوگا اور مؤمن جواب دے گا: ربّي اللّٰه، وديني الإسلام، ونبيّ محمد صلى الله عليه وسلم. اور کافر اور منافق کہیں گے: هاهْ هاهْ لا أدري.

عن البراء بن عازب مرفوعًا: "ويأتيه ملكان فيُجلِسانه فيقولان له: مَن ربك؟ فيقول: ربي الله. فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام. فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بُعِثَ فيكم؟ قال: فيقول: هو رسول الله صلى الله عليه وسلم... "وإنَّ الكافر" فذكر موته قال: "وتُعاد روحُه في جسده، ويأتيه ملكان فيُجلِسانه فيقولان له: مَن ربك؟ فيقول: هاهْ هاهْ لا

أدري. فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاهْ هاهْ لا أدري. فيقولان: ما هذا الرجل الذي بُعِثَ فيكم؟ فيقول: هاهْ هاهْ لا أدري. فينادي مناد من السماء أنْ كَذَبَ، فأفرشوه من النار، وألبسوه من النار، وافتحوا له بابًا إلى النار". الحديث. (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم: ٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم: ١٨٣٤، وإسناده صحيح)

قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں کے نام:

بعض علما فرماتے ہیں کہ کافر سے قبر میں سوال کرنے والے منکر اور نکیر ہیں اور مؤمن سے سوال کرنے والے مبشّر اور بشیر ہیں۔ انھیں منکر اور نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی شکل کفار کے لیے ڈراؤنی اور وحشت ناک ہوگی۔ یا ان کی شکل ہماری شکلوں سے مشابہ نہیں؛ بلکہ نامانوس ہے۔

منکر کے دو معنی آتے ہیں: (۱) خلافِ شریعت اور قبیح؛ (۲) نامانوس؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿فَلَمَّا رَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيْفَةً﴾. (هود: ٧٠)

قبر میں سوال کرنے والے منکر نکیر دو فرشتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟

سوال: کیا سب اموات سے یہی دو فرشتے سوال کرتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے ان کے جسم کو اتنا عظیم بنایا ہے کہ وہ جس طرح اور جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔ ان کی مثال سورج کی طرح ہے جو نصف کرہ پر چھایا رہتا ہے۔ منکر نکیر بھی اتنے ہی عظیم الجثہ اور صاحب اختیار ہیں کہ جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔

اور اس کی مثال ملک الموت کی طرح ہے کہ ملک الموت ایک عظیم الہیکل فرشتہ ہے، جس کا نام بعض روایات میں اسماعیل اور بعض موقوف روایات میں عزرائیل آتا ہے۔ اور وہب وغیرہ سے مروی ہے کہ پوری دنیا اس کے سامنے ایک پلیٹ کی طرح ہے، جہاں سے چاہے لقمہ لے لے۔

لیکن یہ خلاف تحقیق ہے؛ کیونکہ محققین فرماتے ہیں کہ قرآن میں ﴿حَتّٰى إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾. (الانعام: ٦١) آیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح قبض کرنے والے اللہ کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں اور ان کا سربراہ ملک الموت ہے، اس کے ماتحت بہت سے فرشتے ہیں جو اس کام میں اس کے حکم پر چلتے ہیں اور اس کے معاون ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسی طرح منکر نکیر کے ماتحت کام کرنے والے بھی بہت سارے فرشتے ہیں۔

قبر میں سوال روح سے جسم سمیت ہوگا۔

روح کے متعدد حالات اور مراحل:

(۱) روح کا بدن سے کوئی تعلق نہ ہونا؛ چنانچہ روح کو جسد سے دو ہزار سال قبل پیدا کیا گیا ہے۔ (البحر المحیط لأبی حیان ۴/۵۴۱۔ لیکن ابن قیم نے ''الروح'' (ص ۲۷۱) میں اس روایت کی سند کو عتبہ بن سکن اور ارطاۃ بن منذر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور روح کی تخلیق پر بدن کی تخلیق کے مقدم ہونے کے متعدد دلائل ذکر کئے ہیں۔)

(۲) روح کا تعلق عالم ذرّیت میں؛ قال تعالی: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا﴾. (الأعراف: ۱۷۲)

سوال: اس آیت میں عہد الست کا ذکر ہے جو یاد نہیں، تو پھر فائدہ کیا ہوا؟

جواب: اس عہد کی یاد دہانی کے لیے انبیا علیہم السلام مبعوث ہوئے اور اگر یاد نہیں تو یاد کرایا گیا۔ نیز اگرچہ یاد نہ ہو؛ مگر عہد الست کے نتیجے کی طرف فطری میلان انسان میں پایا جاتا ہے۔ اور کسی چیز کا فطرت میں ہونا تعلیم کے اثر سے ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ سکھائی ہوئی اور اقرار شدہ بات ہے۔

(۳) روح کا تعلق ماں کے پیٹ میں موجود بچے سے۔

(۴) روح کا تعلق بدن سے پیدا ہونے کے بعد۔

(۵) خواب میں جسم کے ساتھ روح کا تعلق روح الحیات کا ہے کہ روح کی شعائیں جسم میں موجود ہیں؛ اگرچہ روح جدا ہو کر دور چلی جاتی ہے؛ مگر انسان مرتا نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ خواب میں روح التمیز اور روح الشعور الگ ہوگئی اور روح الحیات موجود ہے۔

(۶) روح کا تعلق بدن کے ساتھ عالم برزخ اور عالم آخرت میں۔

عذاب قبر اور ثواب قبر روح مع الجسد کے لیے ہے۔ (رد المحتار ۲/۱۶۵، مطلب ما اختص به الجمعة. التفسير المظهري ۹/۷۷، تحت قوله: ﴿يَوْمَ يَسْمَعُوْنَ الصَّيْحَةَ﴾. شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص ۴۰۰. كتاب الروح لابن القيم الجوزية، ص ۶۶، فصل هل عذاب القبر على النفس والبدن. العرف الشذي، ص ۲۰۶، أبواب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر. شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، ص ۱۰۲)

اس زمانے میں بعض پاکستانی علما کہتے ہیں کہ انبیا علیہم السلام کی ارواح اعلیٰ علیین میں ہیں، مؤمنین کی ارواح علین میں ہیں اور بدبختوں کی ارواح سجین میں ہیں۔ انبیا علیہم السلام کی ارواح کو عالم برزخ میں ان کے عنصری ابدان کے ہم شکل مشک و کافور کے مثالی ابدان دئے جاتے ہیں جو نعمتوں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔

ہمارے اکابر کا مسلک یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام کا ان کی ارواح کے ساتھ گہرا اور قوی تعلق ہے جس کی وجہ

سے وہ قریب سے صلاۃ وسلام سماعت فرماتے ہیں اور دور سے ان تک فرشتے ہمارا سلام پہنچاتے ہیں۔

حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

پاکستان میں مدت دراز سے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہمارے اکابر علمائے دیوبند اور اشاعت التوحید کے درمیان اختلاف چلا آرہا ہے اور اس مسئلے میں بلا مبالغہ بیسیوں رسالے لکھے گئے۔ اشاعت التوحید والوں کی طرف سے حیات بعد الممات، القول الجلی، المسلک المأثور، اکابر کا باغی کون؟ وغیرہ رسالے چھپے ہوئے ہیں۔ دوسری جانب سے تسکین الصدور لمولانا سرفراز خان صفدر، مقام حیات لمولانا خالد محمود، رحمت کائنات لمولانا محمد زاہد الحسینی، تسکین الأذکیاء، تقریر دلپذیر، حیاۃ الانبیاء وغیرہ رسالے لکھے گئے ہیں۔

ان رسائل میں قبر، برزخ، حیات اور موت، مستقر ارواح، روح کا بدن کے ساتھ تعلق وغیرہ پر لمبی چوڑی بحثیں کی گئی ہیں اور ہر ایک فریق نے اکابر دیوبند کو اس کے ساتھ ہونے کا دعوی کیا ہے۔ یہاں ان سب تفصیلات میں جانے کی زیادہ ضرورت نہیں، اصل اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر پر جب صلاۃ وسلام پیش کیا جاتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت فرماتے ہیں، یا نہیں؟ اور دور سے صلاۃ وسلام ان تک پہنچایا جاتا ہے، یا نہیں؟ اور اگر کوئی روضۂ انور کے پاس شفاعت ودعا کی درخواست کرے، تو یہ درست اور مفید ہے، یا نہیں؟ اس مسئلے میں ہمارے اکابر قرآن وحدیث اور فقہائے کرام اور اساطینِ امت کے اقوال کی روشنی میں صلاۃ وسلام قریب سے سماعت اور شفاعت ودعا کی درخواست کے قائل ہیں، اور اشاعت التوحید کے علمائے کرام اس کے منکر ہیں۔

حیاتِ انبیا علیہم الصلاۃ والسلام کے چند دلائل:

علمائے دیوبند اپنے مدعی پر درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

۱- **عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الأنبياء أحياء في قبورهم يُصَلُّون".** (مسند أبي يعلى، رقم: ٣٤٢٥، قال حسين سليم في تعليقه: إسناده صحيح)

اس حدیث میں انبیا کے اپنی قبروں میں زندہ ہونے کا ذکر ہے اور حیات میں روح کا تعلق بدن کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ تعلق قبر میں ہے۔

اشکال: اس کی سند میں ابو الجہم الازرق بن علی کے بارے میں یغرب آیا ہے، یعنی عجائب بیان کرتا ہے؟

جواب: حافظ ابن حجر نے ان کو صدوق لکھا ہے اور ابن حبان نے ان کو "الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ محدثین کی ایک جماعت نے ان سے روایت کیا ہے اور شیخ شعیب ارناؤط نے ان کی روایت کو حسن کہا ہے۔ (راجع:

تعليقات الشيخ شعيب أرناؤط على صحيح ابن حبان، رقم: ٤٧٥٩)

نیز اخبار اصفہان لابی نعیم میں ان کا متابع عبداللہ بن محمد بن یحییٰ موجود ہے۔(أخبار أصبهان لأبي نعيم ٢/ ٤٤، ترجمة عبد الله بن إبراهيم بن الصباح، ط: دار الكتب العلمية ، بيروت)

اشکال: اس کی سند میں حجاج بن اسود سے سوائے مستلم بن سعید اور کوئی روایت نہیں کرتا؛ اس لیے یہ مجہول ہے۔

جواب: حجاج بن اسود ثقہ راوی ہیں اور ان سے بہت سارے راوی روایت کرتے ہیں، جن میں جریر بن حازم، حماد بن سلمہ، روح بن عبادہ، عیسی بن یونس وغیرہ شامل ہیں؛ اس لیے حافظ ذہبی کا یہ کہنا کہ ان سے روایت کرنے والے صرف مستلم بن سعید ہیں۔تسامح ہے۔ نیز حافظ ابن حجر نے لسان المیز ان میں تحریر فرمایا ہے: **قال أحمد: ثقة ورجل صالح. وقال ابن معين: ثقة. وقال أبو حاتم: صالح الحديث. وذكره ابن حبان في "الثقات"**.(لسان الميزان ٢/ ١٧٥)

اشکال: اس کی سند میں مستلم بن سعید کو کبھی کبھار وہم ہو جا تا تھا۔

جواب: ان کو وہم نہیں ہوتا تھا، ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا اور یہ کہا ہے: "**ربَّما خالف**" یعنی مستلم نے شعبہ کی مخالفت کی جس میں مستلم حق پر ہیں۔ دکتور بشار عواد اور شعیب ارنؤوط "تحریر تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں: "**بل صدوق حسن الحديث، فقد وثَّقه أحمد بن حنبل، وقال النسائي وابن معين في رواية ابن محرز عنه: ليس به بأس. وذكره ابن حبان في "الثقات" وقال: ربما خالف. فأخذها منه المصنف (ابن حجر) فكتب ربَّما وهم. وإنما خالف مستلم شعبةَ في حرف صَحَّف فيه شعبة، وذكر يحيى بن معين أن مستلم هو المصيب، فكان ماذا؟ وقال الذهبي في الكاشف: صدوق**". (تحرير تقريب التهذيب ٣/ ٣٦٦)

مستلم اور شعبہ کا قصہ یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھتے ہیں تو اس کے پاس دو فرشتے منکر نکیر آتے ہیں۔تو اس کے الفاظ مستلم بن سعید نے یوں نقل کئے "**إذا وضعت لِمَّتك جاء ك ملكان أسودان**" جب آپ کی زلفیں قبر میں رکھی جاتی ہیں تو سوال وجواب کے لیے دو کالے رنگ کے فرشتے آتے ہیں۔ اور یہ الفاظ با معنی اور صحیح ہیں۔ اور شعبہ نے "**إذا وضعت لمثلك**" کے الفاظ نقل کئے جس کے معنی یہ بنتے ہیں کہ جب تم کو تمھارے مثل کے لیے رکھا جائے۔ تو اس عبارت میں مستلم حق بجانب ہیں۔ حافظ ابن حجر نے خواہ مخواہ ان کو وہم کا شکار کہا۔ **سامحه الله تعالى**. اس لیے یحییٰ بن معین نے مستلم کو برحق کہا۔ تہذیب الکمال للمزی مع تعلیقات الدکتور بشار عواد (۲۷/ ۴۳۰) کی مراجعت کیجئے۔

معلوم ہوا کہ خود حافظ ابن حجر کو وہم ہوا اور ربما خالف کو ربما وهم میں تبدیل کردیا۔

۲- عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكثِروا الصلاةَ عليَّ يومَ الجُمُعة، فإنَّه مشهودٌ، تَشهَده الملائكةُ، وإنَّ أحدًا لن يُصلِّي عليَّ إلا عُرِضتْ عليَّ صلواتُه حتى يفرُغ منها"، قال: قلتُ: وبعدَ الموت؟ قال: "وبعد الموت، إنَّ الله حرَّم على الأرض أنْ تأكُل أجسادَ الأنبياء، فنبِيُّ اللهِ حيٌّ يُرزَق". (سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته صلى الله عليه وسلم، رقم: ١٦٣٧)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صلاۃ روح مع الجسد پر پیش کی جاتی ہے؛ اسی لیے تو جسم کے بوسیدہ نہ ہونے کا ذکر آیا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ جسد عنصری پر پیش کی جاتی ہے، جسد مثالی پر نہیں؛ کیونکہ جسد مثالی جسم کے بوسیدہ ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔

بعض حضرات حدیث کے ایک راوی سعید بن ابی ہلال پر کلام کرتے ہیں؛ لیکن ابن سعد، دارقطنی، امام عجلی، ابن خزیمہ، بیہقی، خطیب بغدادی، ابن عبد البر؛ سب ان کو ثقہ کہتے ہیں۔ اور یہ صحیحین کے راوی ہیں۔ (راجع: تحرير تقريب التهذيب ٢/٢٥)

۳- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مررتُ على موسى ليلةَ أُسْرِيَ بي عند الكَثِيبِ الأحمرِ، وهو قائم يصلي في قبره". (صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى عليه السلام، رقم: ٢٣٧٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زمین پر موسی علیہ السلام کی قبر پر گزرے اور قبر میں ان کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ روح کا تعلق قبر کے ساتھ ہے۔

۴- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَن صلَّى عليَّ عند قبري سمعتُه، ومن صلى عليَّ مِن بعيد أُعلِمتُه". (أخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب، وابن حبان في كتاب ثواب الأعمال. قال السخاوي في القول البديع (ص ١٦٠): وسنده جيد.)

اشکال: اس کی سند میں محمد بن مروان السدی الصغیر ہے جو مجروح ہے۔

جواب: بیہقی کی سند میں ہے، ابو الشیخ کی سند میں نہیں ہے، اور یہ سند صحیح ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہے کہ عبد الرحمن بن احمد الاعرج جو ابو الشیخ کے استاذ ہیں ان کے دو تلمیذ ہیں ایک ابو الشیخ اور دوسرے ابو احمد محمد بن احمد بن ابراہیم۔ اور امام ذہبی نے تاریخ اسلام (۱۹۲/۲۲) میں، ابو نعیم نے طبقات المحدثین (۵۴۱/۳) میں ان کا ذکر کیا ہے؛ اس لیے یہ مجہول الذات تو نہیں؛ لیکن مجہول الحال اور مستور ہے؛ اس

لیے کہ کسی محدث نے ان کی توثیق نہیں کی۔ حافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے: "وإن روى عنه إثنان فصاعدا ولم يوثَّق فهو مجهول الحال وهو المستور". (شرح النخبة، ص ٧٤)

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو الشیخ کو علامہ ذہبی نے حافظ، امام اور مسند زمان کہا ہے اور ابن مردویہ نے ثقہ مامون کہا ہے۔ (تذكرة الحفاظ ٣/ ١٠٥)

اور ابو احمد محمد بن احمد بن ابراہیم کے بارے میں علامہ ذہبی نے متعدد محدثین سے ان کا حافظ، ثقہ، متقن اور مامون ہونا نقل کیا ہے۔ (سير أعلام النبلاء ١٦/ ٦)

اور امام دارقطنی فرماتے ہیں کہ جس شخص سے دو ثقہ راوی روایت کریں اس کی جہالت ختم ہو جاتی ہے اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔ "قال الدارقطني: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته". (فتح المغيث ٢/ ٥٤)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: "نسبه ابن المَوّاق لأكثر أهل الحديث كالبزار والدارقطني". (فتح المغيث ٢/ ٥٤)

علامہ زیلعی اور علامہ عینی فرماتے ہیں: "وإنما ترتفع جهالة المجهول إذا روى عنه ثقتان مشهوران". (نصب الراية ٢/ ٣٩. شرح سنن أبي داود للعيني ٣/ ٢٣٩. وعمدة القاري ٦/ ٥٦)

نیز علامہ ذہبی نے مالک بن الخیر کے بارے میں کہا ہے: "في رواة الصحيحين عدد كثير ما علمنا أن أحدًا نص على توثيقهم، والجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح". (مقدمة المصنف لابن أبي شيبة، ص ٨٨)

شیخ عبد اللہ بن الصدیق الغماری اور مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کی بھی یہی رائے ہے۔ الکاشف للذہبی کے مقدمہ میں شیخ محمد عوامہ نے مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی سے نقل کیا ہے: "وأما توثيق ابن حبان إذا انفرد: فهو مقبول عندي، معتد به إذا لم يأت بما ينكر عليه، وهو الذي يؤدي إليه رأي الحافظ ابن حجر، فإنه أقر قول الذهبي في "الميزان": إن الجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، ولم يأت بما ينكر عليه، فحديثه صحيح، أقره الحافظ في حق من لم يوثقه أحد، فإذا كان ابن حبان وثقه: فهو أولى بالقبول". كما تقدم بعضه في ص ٣٣، وموافقة شيخنا عبد الله الصديق له". (مقدمة الكاشف، ص ٥٥، ط: شركة دار القبلة، جدة)

اور حافظ ابن قیم کا بھی یہی مذہب ہے: " وأما مجهول الحال فقد ذهب ابن القيم – رحمه الله – إلى أن الجهالة تزول عنه، ويحتج بحديثه: ١ – إذا روى عنه ثقتان. ٢ –ولم يعلم فيه

جرح ولا قدح". (ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة ۱/ ٤٧٧)

حافظ ابن قیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں: "وخالد بن عرفطة قد روى عنه ثقتان: قتادة، وأبو بشر، ولم يعرف فيه قدح، والجهالة ترتفع عنه برواية ثقتين". (زاد المعاد ٥/٣٥)

حافظ ابن رجب حنبلی لکھتے ہیں: "وقد اختلف الفقهاء وأهل الحديث في رواية الثقة عن رجل غير معروف، هل هو تعديل له أم لا؟ وحكى أصحابنا عن أحمد في ذلك روايتين. وحكوا عن الحنفية أنه تعديل، وعن الشافعية خلاف ذلك. والمنصوص عن أحمد يدل على أنه من عرف منه أنه لا يروي إلا عن ثقة فروايته عن إنسان تعديل له، ومن لم يعرف منه ذلك فليس بتعديل، وصرح بذلك طائفة من المحققين من أصحابنا وأصحاب الشافعي. قال أحمد في رواية الأثرم: إذا روى الحديث عبد الرحمن ابن مهدي عن رجل فهو حجة. وقال في رواية أبي زرعة: مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يعرف فهو حجة. وقال يعقوب بن شيبة: قلت ليحيى بن معين: متى يكون الرجل معروفًا؟ إذا روى عنه كم ؟ قال: إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، وهؤلاء أهل ا لعلم فهو غير مجهول. قلت: فإذا روى عن الرجل مثل سماك بن حرب وأبي إسحاق؟ قال: هؤلاء يروون عن مجهولين. انتهى. وهذا تفصيل حسن، وهو يخالف إطلاق محمد بن يحيى الذهلي الذي تبعه عليه المتأخرون أنه لا يخرج الرجل من الجهالة إلا برواية رجلين فصاعداعنه". (شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي ١/٨٠-٨٢)

علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام میں اعرج کے ایک اور شاگرد احمد بن بندار بن اسحاق کا ذکر کیا ہے، اور انھیں اصبہان کا شیخ ومسند اور ثقہ لکھا ہے۔ (تاريخ الإسلام ٢٢/ ١٩٢ و ٢٦/ ١٨٧)

یہی وجہ ہے کہ متعدد محدثین نے ابوالشیخ کی سند کو جید کہا ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "وأخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب بسند جيد بلفظ: "مَن صلّى عليَّ عند قبري سَمِعتُه، ومن صلى عليَّ نائيًا بُلِّغْتُه". (فتح الباري ٦/ ٤٨٨)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: "وسنده جيد". (القول البديع، ص ١٦٠)

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے بھی ابوالشیخ کی سند کو جید کہا ہے۔ (مرقاة المفاتيح ٢/ ٤٧٩، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفضلها)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے "الرفع والتكميل" کی تعلیق میں اس موضوع پر طویل اور جامع

بحث کی ہے جو ۱۸ رصفحات پر مشتمل ہے۔ موصوف نے متعدد دلائل اور محدثین کے اقوال کی روشنی میں اس بات کو ثابت کیا ہے کہ اگر امام بخاری، یا ابوزرعہ، یا ابوحاتم، یا ابن ابی حاتم، یا ابن حبان وغیرہ وہ محدثین جنھوں نے رجال پر کلام کیا ہے یا اس موضوع پر تالیف کی ہے اگر ان میں سے کسی نے کسی ایسے راوی کو ذکر کیا اور اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا جو نہ مجروح ہو اور نہ ہی کسی منکر متن کو بیان کر رہا ہو تو ان کا یہ سکوت توثیق کے قبیل سے ہوگا اور اس کی روایت صحیح یا حسن کے درجے میں ہوگی۔

موصوف بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: ”**فإذا علم هذا كله، اتضحت وجاهة ما أثبته من أن مثل البخاري، أو أبي زرعة، أو أبي حاتم، أو ابنه، أو ابن يونس المصري الصدفي، أو ابن حبان، أو ابن عدي، أو الحاكم الكبير أبي أحمد، أو ابن النجار البغدادي، أو غيرهم ممن تكلم أو ألف في الرجال، إذا سكتوا عن الراوي الذي لم يجرح ولم يأت بمتن منكر: يُعَدُّ سكوتهم عنه من باب التوثيق والتعديل، ولا يعد من باب التجريح والتجهيل، ويكون حديثه صحيحا أو حسنا أو لا ينزل عن درجة الحسن؛ إذا سلم من المغامز، والله تعالى أعلم**“. (تعليقات الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، ص ٢٤٦)

۵- ”**ما من أحد يُسَلِّم عليَّ إلا ردَّ اللّٰهُ عليَّ رُوحِي حتى أرُدَّ عليه السلامَ**“. (سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب زيارة القبور، رقم: ٢٠٤١، وإسناده حسن.)

”ردَّ اللّٰهُ عليَّ رُوحِي“ میں ”قد“ مقدر ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے میری روح اس سے پہلے واپس کر دی ہے، یا ردِّ روح سے ردِّ نطق مراد ہے۔

۶- **عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ”إن لِلّٰه ملائكةً سيَّاحِين في الأرض يُبَلِّغُونِي من أمتي السلامَ“**. (سنن النسائي، كتاب السهو، باب السلام على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ١٢٨٢. وإسناده صحيح. وأخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم: ٩١٤، والدارمي، رقم: ٢٨١٦، وغيرهم.)

ان روایات کی تصحیح اور اشکالات وجوابات کے لیے اس موضوع پر لکھے ہوئے رسالے کافی شافی ہیں۔

سَيُبْلَى كُلُّ شَخْصٍ بِالسُّؤَالِ:

قبر میں سوال سے مستثنیٰ حضرات:

بعض حضرات سوال سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً:

- انبیا علیہم السلام سے سوال نہ ہوگا؛ اس لیے کہ وہ مسئول نہیں؛ بلکہ سوال کا ذریعہ ہیں۔

اشکال: پھر نبی ﷺ نے عذاب قبر سے کیوں پناہ مانگی؟

جواب: امت کی تعلیم کے لیے اور اظہارِ عجز وشکر کے لیے نبی ﷺ نے عذاب قبر سے پناہ مانگی۔

– ملائکہ سے بھی سوال نہیں ہوگا؛ کیونکہ ملائکہ بھی انبیا علیہم السلام کی طرح معصوم ہوتے ہیں۔
– روضۃ الطالبین میں امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بچوں سے سوال نہیں ہوگا اور مجنون کے بارے میں توقف کیا ہے۔

اسی طرح مطعون، مبطون، مرابط، جمعہ کے دن وفات پانے والے، اطفال، مرگِ مفاجات، جیسے دیوار منہدم ہو کر گرے اور کوئی اس کے نیچے دب کر مرجائے، یا ایکسیڈنٹ سے مرے، ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ موت سے قبل پڑھ لے، صلاۃ الضحیٰ کا التزام کرنے والا، ہر رات سورہ ملک پڑھنے والا؛ ان سب سے سوال نہ ہوگا۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اسے مؤطا امام محمد کے حاشیہ میں شہادت کے باب میں تفصیل سے نقل کیا ہے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس بارے میں رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام ”**أبواب السعادة بأسباب الشهادة**“ رکھا ہے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ”**شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور**“ میں بھی **باب من لا يسأل في القبر** کے تحت مذکورہ اشخاص سے سوال قبر نہ ہونے کے بارے میں احادیث نقل کی ہیں۔

بعض حنفیہ کے نزدیک صغار سے سوال ہوگا، لیکن ان کو القا کیا جائے گا کہ یوں جواب دو، جس طرح دنیا میں بچے کو تعلیم دی جاتی ہے؛ اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کی نماز جنازہ پڑھائی اور فرمایا: ”**اللّٰهم قِهِ العذاب**“. (1)

اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب سے قبر کی وحشت مراد ہے۔

قرآن کریم میں سوال کئے جانے کا صراحت سے ذکر ہے؛ **قال اللّٰه تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾**. (الحجر: ۹۲) یہ آخرت اور قبر دونوں کو شامل ہے۔

حدیث شریف میں ہے: ”**كان النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم إذا فرغ عن دفن الميت وقف عليه، فقال: "استغفِرُوا لأخيكم وسَلُوا له بالتَّثبِيت، فإنَّه الآنَ يُسْئَلُ"**“. (سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم: ۳۲۲۱).

---

(1) أخرجه عبد اللّٰه بن أحمد في ”السنة“ (رقم: ۱۴۱۹) بإسناده عن سعيد بن المسيب قال: سمعت أبا هريرة، يقول: على المنفوس الذي لم يعمل ذنبًا قطُّ فيقول: اللّٰهم قِهِ عذابَ القبر.

وذكره الملا علي القاري: في ”المرقاة“ مرفوعًا بلا إسناد. (مرقاة المفاتيح، كتاب الجنائز، المشي بالجنازنة)

وكذا السيوطي في ”شرح الصدور“ (ص ۱۵۲)

وأخرج الطبراني عن ثمامة عن أنس أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم صلى على صبي أو صبية فقال: ”لو كان نجا أحد من ضمة القبر لنجا هذا الصبي“. (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۷۵۳. والأحاديث المختارة للمقدسي، رقم: ۱۸۲۶. قال الدارقطني: والصحيح عن ثمامة مرسلاً)

اشکال: ایک طرف سوال کئے جانے کا ذکر ہے، اور دوسری جگہ آتا ہے کہ گناہوں کے بارے میں سوال نہ ہوگا؛ ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ﴾. (الرحمن: ۳۹)

جواب: (۱) قبر کے اندر سوال ہوگا، اور بعث کے بعد سوال نہیں ہوگا۔

(۲) سوال کی دو قسمیں ہیں: ۱-سوالِ توبیخ؛ ۲-سوالِ استخبار۔ آخرت میں سوال توبیخ ہوگا۔

عام مسلمانوں سے اور منافق سے سوال ہوگا۔ کافر سے سوال ہے یا نہیں؟ بعض علما کہتے ہیں کہ جس میں نیکی اور بدی دونوں پہلو ہوں تو اس سے سوال ہوتا ہے اور جس کی بدی اور برائی یقینی ہے، تو اس سے کس بات کا سوال ہوگا؟ مگر یہ قول ضعیف ہے اور احادیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں جہاں منافق سے سوال کا ذکر آتا ہے وہیں کافر کے بارے میں سوال کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ سنن ابی داود کی روایت گزر چکی ہے: ''وإنّ الكافر ... فيقول: هاهْ هاهْ لاأدري.'' (سنن أبي داود، رقم: ٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم: ١٨٣٤، وإسناده صحيح)

سات عالم:

عالم سات ہیں:

۱-عالم ارواح: جس میں اللہ تعالیٰ نے ارواح کو چیونٹیوں کی شکل میں پیدا کیا اور ان میں فہم ڈال کر ان سے سوال کیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا﴾. (الأعراف: ١٧٢)

اس آیت میں بنی آدم کی پشت سے ان کی ذریت کو لینے اور ان سے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار لینے کا ذکر ہے، اور حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے ذریت کو چیونٹیوں کی شکل میں نکالنے اور ان کو اقراری بنانے کا ذکر ہے، اور اچھی ذریت کو دائیں جانب اور خراب ذریت کو بائیں جانب رکھنے کا ذکر ہے۔ دونوں میں آسان تطبیق یہ ہے کہ قرآن کریم میں اولاد آدم علیہ السلام اور حدیث میں آدم علیہ السلام کا ذکر ہے تو حضرت آدم علیہ السلام سے ان کی ذریت اور ان کی ذریت کی پشت سے ذریت در ذریت نکالی گئی۔ یا جب ابنائے آدم میں سے ذریت نکالی گئی اور یہ بات معلوم ہے کہ ابنائے آدم آدم سے ہیں تو حضرت آدم سے نکلنا خود بخود ثابت ہوا۔

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اللہ تعالیٰ کا اقرار نجات کے لیے کافی نہیں، پورے دین کو ماننا ضروری ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ربوبیت کا مطلب یہ ہے کہ جس اللہ نے ہماری دینی اور دنیوی تربیت کے لیے دین اتارا ہم اس دین کو مانتے ہیں، یعنی نؤمن بدين الربِّ الذي ربَّانا بالدين.

معتزلہ کہتے ہیں کہ ربوبیت پر ذریت کی شہادت لسانی مراد نہیں؛ بلکہ شہادت حالی مراد ہے، یعنی ذریتِ انسانی اللہ تعالیٰ کی ربوبیت پر دلالت کرتی ہے۔ (غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٣/٣٤٣)

ہم کہتے ہیں پھر اس میں انسان کی تخصیص کی کیا ضرورت ہے، پھر تو پوری کائنات اللہ تعالیٰ کی ربوبیت پر شاہد عدل ہے۔

۲-عالم ارحام: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ. ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِيْنٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنٰهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾**. (المؤمنون:۱۲-۱۴)

۳-عالم اجساد۔ ۴-عالم برزخ۔ ۵-عالم آخرت۔ ۶-عالم رؤیا۔ ۷-عالم مثال۔

ارواح کا مستقر کہاں ہے؟:

(۱) انبیاعلیہم السلام کی ارواح اعلیٰ علیین میں ہیں۔

(۲) ارواح مؤمنین علیّین میں ہیں۔

(۳) کفار کی ارواح سجّین میں ہیں۔

(۴) **أرواح الشهداء في جوف طير خضر.** یعنی شہدا کی ارواح عالیشان ایئرپورٹ پر سبز پرندوں کی شکل کے طیاروں کی آرام دہ سیٹوں پر بیٹھ کر محو پرواز رہتی ہیں اور وہ ایئرپورٹ عرش کے نیچے معلق ہے۔

"أرواحهم (أي: الشهداء) في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل". (صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، رقم:۱۸۸۷)

شہدا نے اپنے جسموں کو اللہ تعالیٰ کے راستے میں قربان کیا، تو اس جسم کے عوض اللہ تعالی نے ان کو بہترین مرکب عطا کیا۔

اشکال: عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "الشُّهداءُ علَى بارقٍ -نهرٍ بباب الجنة- في قُبَّةٍ خَضراءَ، يخرج عليهم رزقُهم بكرةً وعشيًّا". (المستدرك للحاكم، رقم:۲۴۰۳. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہدا جنت کے دروازے پر ہوں گے۔

جواب: یہ وہ شہدا ہوں گے جو حقوق العباد میں محبوس ہوں گے، یا وہ شہدا ہیں جو معرکہ اور جہاد کے شہید نہیں؛ بلکہ مطعون، مبطون وغیرہ، جن کا ثواب شہادت جیسا ہے۔

اشکال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما نسمة المؤمن طيرٌ تَعلُق في شجر الجنة حتى يُرجِعَها الله عزَّ وجلَّ إلى جسده يومَ القيامة". (مسند أحمد، رقم:۱۵۷۷۶، وإسناده

صحیح علی شرط الشیخین.) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عام مؤمنین کے لیے بھی طیر خضر کی سواری ہے، پھر شہدا کی کیا خصوصیت ہوئی ؟

جواب: یہاں مؤمنین سے مراد کامل مؤمنین غیر شہدا ہیں، وہ کامل مؤمنین جنہوں نے ساری عمر اللہ تعالیٰ کی عبادت اور طاعت وذکر میں گزار دی اور کسی چیز کی پرواہ نہ کی، ان کو بھی طیر خضر کی سواری ملے گی؛ مگر سواری سواری میں فرق ہوتا ہے حسب اعمال واخلاص درجات میں تفاوت تو مسلّم ہے۔ یا مؤمنین سے کامل مؤمن شہید مراد ہے، یا شہدا اور مومنین دونوں کے لیے سبز پرندوں کی شکل کی سواری ہے؛ لیکن سواری سواری میں فرق ہے، یا ایک ہی مرکب میں فرسٹ کلاس، بزنس کلاس اور اکانومی کلاس کی طرح فرق ہوگا۔

﴿۵۳﴾

ترجمہ: کفار اور فساق کے لیے ان کے اعمالِ بد کے سبب عذاب کا فیصلہ کیا جائے گا۔

فِعال: مصدر، أي: من سوء الفعل.

الـکـفـر: لغۃً چھپانا۔ کافر بھی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو غیر کی طرف منسوب کر کے اصل مستحق عبادت سے آنکھیں پھیر لیتا ہے، یا کافر اللہ تعالیٰ کی توحید کو چھپاتا ہے، یا اس کا دل ودماغ کا ظاہر وباطن باطل کے پردوں اور تاریکیوں میں چھپا ہوا ہے۔(۱) متعدد آیات میں کفر کو تاریکی اور اسلام کو نور کہا گیا ہے؛ ﴿اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰتِ إِلَى النُّوْرِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِنَ النُّوْرِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾. (البقرة:۲۵۷)

وقال تعالى: ﴿كِتٰبٌ أَنْزَلْنٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ إِلَى النُّوْرِ﴾. (إبراهيم:۱)

الفسق: الخروج عن الطاعة. (مقاييس اللغة ۵۰۲/۴)

عذابِ قبر سے متعلق اختلاف:

(۱) عند الکرامیہ: صرف جسد پر عذاب ہوگا۔

---

(۱) قال الجوهري: "كل شيءٍ غطّى شيئًا فقد كَفَرَه، قال ابن السكيت: ومنه سمِّي الكافرُ؛ لأنه يستر نِعَم اللّٰه عليه". (الصحاح ۰۸۰/۲)

وقال أبو الليث السمرقندي: " لأن الكفر في اللغة التغطية، ولهذا سمي الكافر كافرا لأنه يغطي الحق بالباطل". (تفسير السمرقندي۴۰۸/۳، الحديد: ۲۰-۲۳)

وقال السمعاني: "ويسمى الكافر كافرا لأنه يستر نعم اللّٰه تعالى بكفره ويصير في غطاء من دلائل الإسلام وبراهينه". (تفسير السمعاني ۴۵/۱، البقرة:۶)

وقال الزَّبيديُّ: قال الليث: يقال: إنَّه سُمِّي الكافرُ كافرًا لأن الكفر غطّى قلبَه كلَّه. قال الأزهري: ومعنى قول الليث هذا يحتاج إلي بيان يدل عليه، وإيضاحه: أنَّ الكفر في اللغة التغطية، والكافِرُ ذو كفر، أي ذو تغطيةٍ لقلبِه بكفره، كما يقال لِلّابِس السلاح كافرٌ، وهو الذي غطاه السلاح، ومثله رجلٌ كاسٍ، أي: ذو كسوة، وماءٌ دافِقٌ، أي: ذو دفق. قال: وفيه قولٌ آخرُ أحسنُ ممّا ذهب إليه، وذلك أنَّ الكافر لمَّا دعاه اللّٰه إلى توحيده فقد دعاه إلى نعمةٍ وأحبَّها له إذا أجابَه إلى ما دعاه إليه، فلمَّا أبَى ما دعاه إليه من توحيده كان كافرًا نعمةَ اللّٰه، أي: مُغَطِّيًا لها بإبائه حاجِبًا لها عنه". (تاج العروس ۵۴/۱۴)

(۲) عند ابن حزم: صرف روح پر عذاب ہوگا۔

(۳) عند اہل السنۃ والجماعۃ: روح مع الجسد پر ہوگا۔(۱)

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ضوء المعالی میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں معتزلہ وروافض کا اختلاف ہے۔ یعنی وہ عذاب قبر کے منکر ہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اگر چہ ہماری کتابوں میں ان کی طرف عذاب قبر سے انکار کی نسبت کی گئی ہے؛ کیونکہ معتزلہ وروافض نے اپنی کتابوں میں عذاب قبر کے ثبوت پر اجماع نقل کیا ہے۔(۲)

عذاب: اس کی جمع **أعذبة** اور **عذابات** آتی ہے۔

فِعال بکسر الفاء کا استعمال شر میں ہوتا ہے، اور **فَعال** بفتح الفاء کا استعمال خیر میں ہوتا ہے۔

دلائل عذابِ قبر:

(۱) ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ﴾. (إبراهيم:۲۷)

﴿فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ سے مراد حیات قبر ہے؛ صحیح بخاری میں ہے: "نزلت في عذاب القبر".

(صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم: ۱۳۶۹).

(۲) ﴿وَلَوْ تَرٰىٓ إِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِي غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْٓا أَيْدِيْهِمْ أَخْرِجُوْٓا

---

(۱) قال البيجوري: "وخالف محمد بن جرير الطبري وعبد الله بن كرام وطائفة، وقالوا: المعذَّب البدنُ فقط". (تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص۲۷٦.)

قال ابن حجر: "وذهب ابن حزم وابن هبيرة إلى أن السؤال يقع على الروح فقط من غير عود إلى الجسم. وخالفهم الجمهور، فقالوا: تُعاد الروحُ إلى الجسد". (فتح الباري ۲۳۵/۳. وانظر: شرح العقائد، ص۱۵۷-۱٦۱. والنبراس، ص۲۰۵-۲۱۰. وإثبات عذاب القبر للبيهقي).

(۲) قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: "وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به". (شرح الأصول الخمسة، فصل في عذاب القبر، ص۷۳۰، ط:مكتبة وهبة، القاهرة)

اور ابن الملاحمی معتزلی نے لکھا ہے: "وذكر أصحابنا أن الأخبار تواترت عنه عليه السلام في عذاب القبر". (الفائق في أصول الدين، لركن الدين الملاحمي الخوارزمي، ص٤٦۳-٤٦٤، ط: تهران)

اسی طرح نصیر الدین طوسی شیعی (م:٦۷۲) نے تجرید العقائد میں لکھا ہے: "وعذاب القبر واقع لإمكانه، وتواتر السمع بوقوعه". (تجريد العقائد، ص۱۵۷-۱۵۸، ط:دار المعرفة الجامعية)

اور ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (م:٤٦۰) نے "الاقتصاد" میں لکھا ہے: "وأنكر قوم عذاب القبر، فقالوا: هو محال، ومنهم من قال: هو قبيح، وقولهما يبطل بحصول الإجماع على ثبوته وأنه واقع". (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص۱٦۹، ط: مكتبة جامع چهلستون، تهران)

أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ﴾. (الأنعام:٩٣). جب کفار سکرات کی شدت میں مبتلا ہوں گے، تو اسی وقت سے فرشتے عذاب قبر شروع کردیں گے۔

(۳) ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ إِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ﴾. (التوبة:١٠١).

أي: مرةً في الدنيا، ومرةً في القبر؛ اس لیے کہ ﴿ثُمَّ يُرَدُّوْنَ إِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ﴾ سے مراد آخرت کا عذاب ہے جو قیامت کے بعد آنے والا ہے۔(۱)

(۴) ﴿وَحَاقَ بِالِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ. اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر:٤٦).

(۵) ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾. (طه:١٢٤)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾ کی تفسیر عذابِ قبر سے فرمائی۔ (المستدرك للحاكم، رقم:٣٤٣٩. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي).

(۶) ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ﴾ (التكاثر:٣-٤). پہلی آیت کا تعلق عذابِ قبر سے ہے اور دوسری آیت کا تعلق محشر سے ہے۔

(۷) ﴿وَإِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا عَذَابًا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾. (الطور:٤٧) ﴿دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ أي: عذاب القبر.

(۸) ﴿وَلَنُذِيْقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنٰى دُوْنَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾. (السجدة:٢١).

(۹) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال: اطَّلع النبيُّ ﷺ على أهل القَلِيبِ، فقال: "وجدتُم ما وَعَد ربُّكم حقًّا؟" فقيل له: تدعو أمواتًا؟ فقال: "ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يُجِيبُون". (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم:١٣٧٠).

(۱۰) فرشتے قبر میں آتے ہیں اور میت سے سوال کرتے ہیں: "من ربك؟ ما دينك؟ من نبيك؟".

(سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم:٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم:١٨٣٤، وإسناده صحيح)

(۱۱) خود حضور اکرم ﷺ عذابِ قبر سے پناہ مانگتے تھے۔ اور آپ کا پناہ طلب کرنا یا تو اضعاً تھا، یا امت کی تعلیم کے لیے تھا؛ تاکہ عذابِ قبر سے پناہ مانگنے کے الفاظ محفوظ ہو جائیں، یا الفاظ تعوذ سکھانے کے لیے تھا۔

أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ: "اللّٰهم إني أعوذ بك من فتنة النار، ومن

---

(۱) أخرجه الطبري بإسناده عن قتادة: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾، قال: عذابًا في الدنيا، وعذابًا في القبر. وعن الحسن وابن جريج مثله. (تفسير الطبري، التوبة:١٠١).

وقال مجاهد: في الدنيا بالقتل والسبي، وبعد ذلك بعذاب القبر. (تفسير الرازي ١٣١/١٦)

عذاب النار، وأعوذ بك من فتنة القبر، وأعوذ بك من عذاب القبر". الحديث. (صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من فتنة الغنى، رقم: ٦٣٧٦)

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: **إثبات عذاب القبر للإمام البيهقي. فتح الباري ٣/٢٣٥. شرح العقائد ١٥٧-١٦١. النبراس ٢٠٥-٢١٠.**

ترجمہ: لوگوں کا جنت میں داخل ہونا رحمٰن کے فضل سے ہوگا، اے امید کرنے والو!

ایک نسخے میں "الأمال" ہے، یعنی اے امید کرنے والو! تمہیں اللہ کے فضل سے دخول جنت کی امید کرنی چاہیے۔ اور آمال کی جگہ أمال وزن شعری کی وجہ سے ہوگا، ورنہ أمل کی جمع آمال ہے۔

دوسرے نسخے میں "الأمالي" ہے، یعنی پڑھنے، پڑھانے والے مراد ہیں کہ ان کو اللہ کے فضل سے دخولِ جنت کی امید رکھنی چاہیے۔

اس شعر میں دو مسائل ہیں:

(۱) دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، اعمال سے نہیں۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا بندہ کے لیے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، یا اعمال سے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ دخولِ جنت عمل سے ہے، نہ کہ فضل سے۔ (البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٥/٥٥)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيٓ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾. (الزخرف: ۷۲).

(۲) ﴿لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجٰهِدُوْنَ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ (إلى قوله:) وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ أَجْرًا عَظِيْمًا﴾. (النساء: ۹۵).

(۳) قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر دخولِ جنت کی نسبت اعمال کی طرف کی گئی ہے، مثلاً: ﴿اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾. (النحل: ۳۲)

جواب: اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ آیات واحادیث میں دونوں باتوں کا ذکر ہے: بعض آیات

واحادیث میں آتا ہے کہ دخولِ جنت عمل سے ہے، اور بعض آیات واحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دخولِ جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے؛ لہٰذا دونوں باتوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ:

(۱) دخولِ جنت اعمال سے نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل ہی سے ہے؛ البتہ مراتب اور درجاتِ جنت کا تفاوت اعمال کے سبب سے ہوگا۔

(۲) دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ جنت کا دخول فضل الٰہی سے ہے، اور جہاں حرف ''ب'' آتا ہے، جیسے: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ وہاں بامصاحبت کے لیے ہے، سبب حقیقی کے لیے نہیں، یعنی جنت عمل کے ساتھ ملحق ہے، عمل اس کے لیے سبب نہیں۔

(۳) عمل دخولِ جنت کا سببِ ظاہری ہے، اور فضلِ الٰہی دخولِ جنت کا سبب حقیقی ہے۔

(۴) ''العمل یکون بسبب فضل اللّٰہ تعالی'' یعنی دخولِ جنت کا سبب عمل مقبول ہے، اور عمل کی قبولیت کا مدار فضل الٰہی پر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا فضل سبب السبب، یعنی علت کے حکم میں ہے؛ اس لیے جہاں یہ آیا ہے کہ دخول جنت عمل سے ہوگا، تو وہاں سبب کا بیان ہے، اور جہاں یہ آیا ہے کہ دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہوگا وہاں سبب السبب یعنی علت کا بیان ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ علت بہ نسبت سبب کے اقویٰ ہے، علت موثر ہوتی ہے؛ جبکہ سبب موثر نہیں ہوتا۔

(۵) جہاں آیا ہے کہ عمل سبب نہیں، وہاں مراد یہ ہے کہ نفس عمل سبب نہیں، اور جہاں یہ آیا ہے کہ عمل سبب ہے، وہاں مراد استمرارِ عمل ہے، نہ کہ نفس عمل۔

(۶) سببِ تفضّلی اور سبب حقیقی کا فرق ہے۔ **الفضل سبب حقيقيٌّ، والعمل سبب تَفَضّليٌّ.**

(۷) یا حدیث میں ''ب'' عوض کے لیے ہے اور قرآن کریم میں ''ب'' سببیت کے لیے ہے، یعنی جنت عمل کا عوض نہیں کہ جنت دائمی اور بڑی ہے اور عمل چھوٹا ہے، جیسے کوئی کسی کو بی ایم ڈبلیو کار پچاس رینڈ میں دیدے تو ۵۰ عوض نہیں، سبب ظاہری ہے۔[1]

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾. (الكهف:۱۰۷). **والنُّزُل ما يُعَدُّ للضيف تفضُّلًا بدون الاستحقاق.**

(۲) **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لن يُدخِل أحدًا عَمَلُه الجنةَ"، قالوا: و لا**

---

(۱) وقد نقل الحافظ ابن حجر عدة أقوال في الجمع بين الحديث والآيات. انظر: فتح الباري ۲۹۵/۱۱. وانظر أيضًا: نشر اللآلي، ص۲۲۵)

أنتَ يا رسول اللّٰه؟ قال: "لا، ولا أنا إلّا أن يتغمَّدني اللّٰهُ بفضل ورحمةٍ". (صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب تمني المريض الموت، رقم: ٥٦٧٣).

(۳) و قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "لن يُنْجِيَ أحدًا منكم عملُه"، قال رجل: ولا إياك يا رسول اللّٰه؟ قال: "ولا إيّايَ إلا أن يتغمَّدني اللّٰهُ منه برحمةٍ". (صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، رقم: ٢٨١٦).

(۴) اعمال متناہی ہیں، اور رحمت غیر متناہی ہے؛ اس لیے رحمت کی وجہ سے دخول جنت اعلی اور بہتر ہے۔

بندے کے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ: بندے کے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا نہیں؟

معتزلہ کہتے ہیں: العمل أمرٌ شاقٌّ يجب أجرُه. یعنی احکامات الٰہیہ پر عمل کرنا ایک مشکل کام ہے؛ اس لیے اس کی جزا وسزا اللہ پر واجب ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: اگر بندے کی تمام طاعات کو جمع کیا جائے تو بھی جنت کی ایک نعمت کا مقابلہ نہیں ہوسکتا۔ نیز اللہ تعالی حاکم ہے، اگر اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب ہوجائے، تو حاکم محکوم بن جائے گا۔

معتزلہ کہتے ہیں: لو لم يجب على اللّٰه تعالى ثوابُ المطيع لأدَّى إلى الكسل.

جواب: ظن الثواب يدفع الكسل. اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ثواب کی امید اور عقاب کا خوف سستی اور کاہلی کو دور کردے گا۔ دنیا کا پورا کاروبار ظن پر چلتا ہے، تجارت، زراعت، صنعت؛ سب کے نتائج ظنی ہیں۔ اور ایمان نام ہے رجا اور خوف کے درمیان رہنے کا۔

معتزلہ: لو لم يجب لكذب النصوص، مثال کے طور پر نماز پر یہ اجر ہے اور روزہ پر یہ اجر ہے۔

جواب: كلامنا في الوجوب، أي: ليس بواجب على اللّٰه، لا في الوقوع.

معتزلہ: اگر عاصی کا عقاب واجب نہ ہو تو معاصی پر لوگوں کی جرأت بڑھ جائے گی۔

جواب: ظن العقاب يكفي لدفع الجرأة.

معتزلہ: لو لم يعاقب العاصي لأدَّى إلى تسوية العاصي والمطيع.

جواب: ثواب کی امید اور عقاب کا خوف دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔ مطیع کے لیے رفع درجات کی امید ہے اور عاصی کے لیے عقوبات کا خوف ہے، تو کیسے برابر ہوئے؟!

معتزلہ اس آیت کریمہ سے بھی استدلال کرتے ہیں: ﴿وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ﴾. (النساء: ١٠٠) علی وجوب کے لیے

آتا ہے، جیسے: ﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. (آل عمران: ۹۷) میں علٰی وجوب کے لیے ہے، ﴿وَقَعَ﴾ أي: وجب، جیسا کہ اس کے برعکس وجب بمعنی وقع آتا ہے، جیسے: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا﴾. (الحج: ٣٦) أي: وقعت جنوبها.

جواب: یہاں وجوبِ احسانی مراد ہے، نہ کہ قانونی۔ اور وجوب احسانی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ذمہ لیا ہے، کسی اور نے واجب نہیں کیا، جیسے: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾. (هود: ٦) کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر رزق دینا واجب ہے؛ بلکہ یہ اس کا فضل اور مخلوق پر احسان ہے، اور اللہ تعالی نے از خود یہ ذمہ داری اپنے اوپر لی ہے، یعنی یہ وجوب تفضّلی ہے، وجوب استحقاقی نہیں۔ (راجع: شرح المقاصد، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث التاسع: الثواب فضل ٥/١٢٥-١٢٩)

ترجمہ: لوگوں کا محاسبہ بعث بعد الموت کے بعد حق ہے، پس تم گناہوں کے بوجھ کی شدت سے اجتناب کرتے رہو؛ اس لیے کہ حساب کا دن آنے والا ہے۔

حساب کی اضافت **الناس** کی طرف اضافت الی المفعول ہے، فاعل اللہ تعالی ہیں۔

حسَب، یحسُب باب نصر سے: حساب کرنا، شمار کرنا۔ قیامت کے روز نیکی و بدی کو شمار کیا جائے گا۔

حسبُك، أي: يكفيك. یعنی بالکل برابر۔ حساب بھی برابر ہوتا ہے، نہ کم نہ زیادہ۔

الناس کی قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں۔ جنات کا بھی حساب ہوگا۔

اکثر فلاسفہ جنات کا انکار کرتے ہیں؛ البتہ قدیم فلاسفہ کہتے ہیں کہ ارواح دو قسم کی ہیں:

(۱) ارواحِ علویہ؛ (۲) ارواحِ سفلیہ۔ فرشتوں کو ارواحِ علویہ، اور جنات کو ارواحِ سفلیہ کہتے ہیں۔[۱]

جنات کی تعریف: أجساد عاقلة يغلب عليهم النارية أو الهوائية. (تفسير البيضاوي ۲۵۱/۵)

قرآن کریم میں ہے: ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ﴾. (الحجر: ۲۷).

دوسری تعریف: جسم ناريٌّ يتشكّل بأشكال مختلفةٍ حتى الكلب و الحية والخنزير وغير ذلك.[۲]

---

(۱) قال الرازي: "اختلف الناس قديمًا وحديثًا في ثبوت الجن ونفيه، فالنقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكاره، وذلك لأن أبا علي بن سينا قال في رسالته في حدود الأشياء: الجن حيوان هوائي متشكل بأشكال مختلفة. ثم قال: وهذا شرح للاسم. فقوله: "وهذا شرح للاسم" يدل على أن هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ، وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج. وأما جمهور أرباب الملل والمصدقين للأنبياء فقد اعترفوا بوجود الجن، واعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة وأصحاب الروحانيات، ويسمونها بالأرواح السفلية، وزعموا أن الأرواح السفلية أسرع إجابةً إلا أنها أضعف، وأما الأرواح الفلكية فهي أبطأ إجابة إلا أنها أقوى". (مفاتيح الغيب ۶۶۱/۳۰. وانظر أيضًا: روح المعاني، الجن: ۱)

(۲) قال في شرح المقاصد: "والجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجيبة. منهم المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي. والشياطين أجسام نارية شأنها إلقاء النفس في الفساد والغواية بتذكير أسباب المعاصي واللذات، وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان". (شرح المقاصد ۳۶۸/۳) =

رسول اللہ ﷺ کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی:

علامہ ابن حزمؒ نے اس عقیدہ پر اجماع نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی ہے۔ (الفصل في الملل والأهواء ۳/۱۴۷).

قرآن کریم کی آیات بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور قرآن کریم سن کر ایمان لانے والے جنات کا ذکر مفصل مذکور ہے؛ قال اللّٰه تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْاٰنَ﴾. (الأحقاف: ۲۹). ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾. (الجن: ۱).

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''وكان النبيُّ يُبعَثُ إلى خاصَّةِ قومه، وبُعِثتُ أنا إلى الجن والإنس''. (مسند البزار، رقم: ٤٧٧٦. والسنن الكبرى للبيهقي ٤٣٣/٢).

شیخ عبداللہ بن محمد بن صدیق غماریؒ (م: ۱۴۱۳ھ) نے اس موضوع پر ایک مختصر اور دلچسپ رسالہ تالیف فرمایا ہے: ''قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين'' یہ رسالہ (۶۸) صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں آپ ﷺ کے جنات کی طرف مبعوث ہونے کے ۲۹ دلائل، ۳۸ جنی صحابہ کرام کے اسمائے گرامی، جنات صحابہ کی تین احادیث اور آخر میں ان سے متعلق چند مسائل کا ذکر ہے۔

کیا دیگر انبیا بھی جنات کی طرف مبعوث ہوئے ہیں؟

جنات میں انبیا نہیں آئے، اور نہ ہی انسانوں کی طرف بھیجے جانے والے انبیا جنات کی طرف مبعوث ہوئے؛ بلکہ وہ صرف اپنی قوم کی طرف بھیجے گئے، جیسا کہ ''وكان النبيُّ يُبعَثُ إلى خاصَّةِ قومه'' سے ظاہر ہے۔ اور آیت کریمہ: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾. (الأنعام: ۱۳۰) کی جمہور علمانے یہ تفسیر کی ہے کہ انسانوں کی طرف اللہ نے رسول بھیجے ہیں اور جنات کے رسولوں سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے انسان رسولوں سے خدا کا کلام سنا اور اپنی قوم کو ڈرایا، انسانوں کی طرح رسول ہونا مراد نہیں ہے۔ ابن عباس، مجاہد اور ابن جریج وغیرہ سے بھی اس کی تفسیر اسی طرح مروی ہے۔ ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انسان و جنات دونوں کی طرف مبعوث ہونا ثابت ہے، اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ (راجع: آكام المرجان، ص ۳۵-۳۶)

= وقال المظهري: ''والجن أجسام ذات أرواح كالحيوان، عاقلة كالإنسان، خفية عن أعين الناس، ولذا سميت جنا، خلقت من النار كما خلق آدم من طين. قال اللّٰه تعالى: ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُوْمِ﴾. تتصف بالذكورة والأنوثة، وتتوالد، والظاهر أن الشياطين قسم منهم''. (التفسير المظهري ۷۹/۱۰. وانظر أيضًا: روح المعاني، الجن: ۱)

جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہونے کے چند دلائل:

اب چند روایات اس بات کی تائید کے لیے بطور نمونہ ذکر کی جاتی ہے کہ جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، دیگر انبیا جنات کی طرف مبعوث نہیں ہوئے:

١ – قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "أُعطِيتُ خمسًا لم يُعطَهُنَّ أحدٌ قبلي:...وكان النبي يبعث إلى قومه خاصَّةً، وبُعِثتُ إلى الناس عامَّةً". وفي رواية: "كافَّةً" (صحيح البخاري، رقم:٣٣٥، و٤٣٨).

قال ابن عقيل: "الجن داخلون في مسمى الناس لغة"". وقال الراغب: "الناس جماعة حيوانٍ ذي فكر وروية، والجن لهم فكر وروية". وقال الجوهري: "الناس قد يكون من الإنس ومن الجن". (راجع: آكام المرجان، ص٦٥)

وقال الفَيُّومي: "يُطلَق على الجِنِّ والإنس، قال تعالى: ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُوْرِ النَّاسِ﴾ ثم فسَّر الناسَ بالجن والإنس فقال: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾. (المصباح المنير ٢/٦٣٠)

٢ – صحیح مسلم میں ہے: "فُضِّلتُ على الأنبياء بست: ... وأُرسِلتُ إلى الخلق كافَّةً". (صحيح مسلم، رقم:٥٢٣)

اور بلا اختلاف لفظ "خلق" جنات کو بھی شامل ہے۔

٣ – صحیح مسلم کی دوسری روایت میں ہے: "أُعطِيتُ خمسًا لم يُعطَهُنَّ أحدٌ قبلي، كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصةً، وبُعِثتُ إلى كل أحمر وأسود". (صحيح مسلم، رقم:٥٢١)

بدرالدین شبلیؒ آکام المرجان میں لکھتے ہیں: "اختلف العلماء في المعنى المراد من الأحمر والأسود هنا، فقيل: هم العرب والعجم؛ لأن الغالب على العجم الحمرة والبياض، وعلى العرب الآدمة والسواد، وقيل: أراد الإنس والجن، وقيل: أراد الأحمر والأبيض مطلقًا... ويؤيد قول من قال: إنهم الجن إن إطلاق السواد على الجن صحيح باعتبار مشابهتهم للأرواح، والأرواح يقال لها: أسودة، كما في حديث الإسراء أنه رأى آدم وعن يمينه أسودة وعن شماله أسودة". (آكام المرجان، ص٦٥)

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مذکورہ عبارت کے بعض حصے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "والجميع صحيحٌ، فقد بُعِثَ إلى جميعهم". (فتح الملهم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ٤/٨)

٤ – وعن ابن عباس مرفوعًا: "كان النبيُّ يُبعَثُ إلى خاصَّةِ قومه، وبُعِثتُ أنا إلى الجن

والإنس". (مسند البزار، رقم: ٤٧٧٦. والسنن الكبرى للبيهقي ٤٣٣/٢).

مذکورہ احادیث سے معلوم ہوا کہ جنات کی طرف بعثت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، دیگر انبیا جنات کی طرف مبعوث نہیں ہوئے۔ نیز متعدد علما نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ چند علمائے کرام کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

۱- حافظ ابن عبدالبرؒ لکھتے ہیں: "ولا يختلفون أنَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم رسولٌ إلى الإنس والجِنِّ، نذيرٌ وبشيرٌ، هذا مِمّا فُضِّل به على الأنبياء أنه بُعِثَ إلى الخلق كافَّةً الجِنَّ والإنسَ، وغيرُه لم يُرسَل إلا بلسان قومه". (التمهيد ١١٧/١١)

۲- علامہ آلوسیؒ اپنی تفسیر میں کلبیؒ سے نقل کرتے ہیں: "كان الرُّسل يُرسلون إلى الإنس، حتى بُعِث محمدٌ صلى الله عليه وسلم إلى الإنس والجن". (روح المعاني، الأنعام: ١٥٠)

۳- شیخ عبداللہ بن محمد بن الصدیق الغماریؒ لکھتے ہیں: " انظرْ كيف سخَّر اللّٰهُ الجنَّ لسليمان عليه السلام باعتباره ملكًا، ﴿يَعْمَلُوْنَ لَهُ مَا يَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ﴾[سبأ:١٣] فلم تعد علاقته بهم إلا علاقة ملك برعيته، ولذلك لم يحك الله عنه أنه دعاهم إلى الإيمان، أو أنذرهم على الكفر والعصيان؛ لأنه كان رسولًا إلى قومه خاصَّةً. أما النبيُّ صلى الله عليه وسلم فإنَّ الله تعالى حين تحدَّث عن علاقته بالجن أفاد أنها علاقة رسول بأُمّته، وصلة نبي بتابعيه، وهي أفضل من علاقة الملك في الدنيا، وأبقى ثوابًا في الآخرة". (قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين، ص ١١)

علامہ سفارینیؒ "الدرة المضية" کی شرح میں لکھتے ہیں: "الثالثة: أنه سبحانه وتعالى خصَّ نبيَّه -صلى الله عليه وسلم- بـ "بعثه" نبيًّا ورسولًا "لسائر" أي: جميع "الأنام" كسحاب، الخلق من الإنس والجن بالإجماع". (لوامع الأنوار البهية ٢٧٩/٢)

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں: " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مبعوثًا إلى كافة الثقلين، وسائر الرُّسُل إلى أقوامهم". (تفسير البيضاوي، الأعراف:١٥٨)

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ لکھتے ہیں: "إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثًا إلى الناس كافةً، بل إلى الجن والإنس عامةً، وسائر الأنبياء إلى أقوامهم خاصة". (التفسير المظهري، الأعراف:١٥٨)

ابن حجر الہیتمیؒ فرماتے ہیں: "الصحيح أنه لم يكن لنبي دعوةٌ عامّةٌ إلا لنبينا صلى الله عليه وسلم، ومن ثم لم يرسل للجن غيره صلى الله عليه وسلم". (الفتاوى الحديثية، ص ١١١)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل جنات کی طرف پیغامِ خداوندی پہنچانے کے ذرائع:

اشکال: اگر انبیائے کرام جنات کی طرف نہیں بھیجے گئے تو پیغامِ خداوندی کو ان تک کیسے پہنچایا گیا؟

جواب: اس اشکال کے دو جواب ہیں:

(۱) انسانوں کی طرح جنات میں بھی انہی میں سے رسول ہوتے ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ: مرسل اور مرسل الیہ کے درمیان مناسبت ہونی ضروری ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿قُلْ لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلٰٓئِكَةٌ يَّمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُوْلًا﴾ (الإسراء: ۹۵). نیز جنات آدم علیہ السلام سے پہلے بھی تھے، تو پھر ان تک پیغامِ خداوندی کیسے پہنچایا گیا؟

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ اس قول کی طرف مائل ہیں، اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "لا مانع من كون بعض الرسل إلى الجن منهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، كيف وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُوْلًا﴾ يقتضي كون الرسل منهم لكمال المناسبة بين الرسل ومن أُرسِل إليه، كيف وخلقة الجن كان أسبق من آدم عليه السلام، وكانوا مكلَّفين من كونهم ذوي العقول، ولقوله تعالى: ﴿لَأَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ فلو لم يُرسَل إليهم حينئذ أحدٌ لم يعذبوا لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾ فهذه الآية تدل على أنه كان قبل آدم عليه السلام من الجن رسلا إليهم". (التفسير المظهري، الأنعام: ۱۳۰)

(۲) جنات میں نبی نہیں ہوئے؛ البتہ ان میں کچھ ایسے جن ہوتے تھے جو انسان رسولوں سے خدا کا کلام سن کر اپنی قوم کو ڈراتے تھے۔ قاضی بدر الدین شبلی فرماتے ہیں کہ تمام متقدمین و متاخرین کا اتفاق ہے کہ جنات میں سے کبھی کوئی نبی نہیں ہوا۔ "جمهور العلماء سلفًا وخلفًا على أنه لم يكن من الجن قط رسول، ولم تكن الرسل إلا من الإنس، ونقل معنى هذا عن ابن عباس وابن جريج ومجاهد والكلبي وأبي عبيد والواحدي". (آکام المرجان، ص ۳۴-۳۵)

امام رازیؒ لکھتے ہیں: "لا يبعُد أن يقال: إن الرسل كانوا من الإنس إلا أنه تعالى كان يُلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به". (تفسير الرازي، الأنعام: ۱۳۰. ومثله في فتاوى السبكي ۶۱۱/۲)

خلاصہ یہ ہے کہ جنات سابقہ انبیا سے استفادہ کرتے تھے؛ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس بغرضِ تبلیغ تشریف لیجاتے تھے۔ منہاج السنن شرح ترمذی میں جنات کے پاس جانے کے چھ واقعات کا

ذکر ہے۔ (منہاج السنن ۱/۲۱۳)

نیز ترمذی کے ابواب الامثال میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن مسعود کو صلاۃ عشاء کے بعد لے گئے اور ان کے اردگرد خط کھینچا کہ آپ اس خط سے نہ نکلیں اور آنے والوں سے بات نہ کریں۔ (سنن الترمذي، أبواب الأمثال ٤/ ٥٤١، مع تعليقات بشار عواد ، وفي إسناده أبو عثمان مجهول).

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنات کو اصول وفروع کی تعلیم کے لیے مبعوث ہوں اور دیگر انبیا علیہم السلام صرف اصول کی تعلیم فرماتے ہوں۔ (بیان القرآن، آل عمران: ۱۳۰، ملخصا)

آدم علیہ السلام سے قبل جنات کی تعلیم وتبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

اشکال: جنات تو آدم علیہ السلام سے پہلے پیدا کئے گئے، اگر ان میں رسول نہیں تو پھر احکام الٰہی ان تک کیسے پہنچے؟

جواب: علامہ تقی الدین سبکیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یا تو کلام الٰہی کو انھوں نے براہ راست سنا، یا ان کے اندر دین کے بنیادی اوامر ونواہی کا علم پیدا کر دیا گیا، ”**وتكليفهم إما بسماع كلام الله تعالى، وإما بخلق علم ضروري بما يؤمرون به وينهون عنه**“. (فتاوى السبكي ٢/ ٦٢٠)

علامہ سبکی کی بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لیے کہ مکلفین کو اصول واحکام پہنچانے کے لیے ہمیشہ رسولوں کو واسطہ بنایا گیا۔ خود ان میں دین کا علم پیدا ہونا یا غیر رسول کا کلام اللہ کو سن کر شریعت پر عمل کرنا بعید ہے۔ ہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنات کے ساتھ فرشتوں کا آنا جانا تھا تو فرشتوں کے ذریعہ سے ان کو ضروری احکام کی تعلیم وتلقین کی گئی ہوگی۔ واللہ تعالی اعلم۔

کیا مؤمن جنات کے لیے جنت، اور کافر جنات کے لیے جہنم ہے؟

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ انسانوں کی طرح مؤمن جنات کے لیے جنت اور غیر مؤمن جنات کے لیے جہنم ہے۔

دلیل (۱): ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾. (الرحمن: ٥٦) معلوم ہوا کہ جنت میں جنات بھی ہوں گے۔

(۲) ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٰنِ﴾. (الرحمن: ٤٦) **من خاف** میں جنات داخل ہیں، جس کا قرینہ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ہے۔

(۳) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ

نُزُلًا﴾. (الکھف:۱۰۷) جنات الذین میں داخل ہیں، ﴿الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ سے انس وجن دونوں مراد ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ سے تین روایات ہیں:

(۱) صاحبینؒ کے قول کے مطابق۔

(۲) لھم النجاة من النار فقط دون الجنة. قال اللّٰہ تعالی: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ﴾. (الأحقاف:۳۱)

لیکن اس پر اشکال ہے کہ مغفرت کا لفظ قرآن کریم میں گناہوں کی مغفرت کے ساتھ دخول جنت کے لئے استعمال ہوتا ہے؛ فرشتوں کی دعا ہے: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِيْنَ تَابُوْا وَاتَّبَعُوا سَبِيْلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيْمِ﴾. اس میں مغفرت کا مطلب دخول جنت ہے۔

سلیمان علیہ السلام کی دعا ہے: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾. (ص:۳۵)

سورہ نور میں حضرت ابوبکر وغیرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ہے: ﴿أَلَا تُحِبُّوْنَ أَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾. (النور:۲۲)

حضرت عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ہے: ﴿إِنْ يَّعْلَمِ اللّٰهُ فِي قُلُوْبِكُمْ خَيْرًا يُّؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ﴾. (الأنفال:۷۰)

سورہ انفال میں ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَّيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ﴾. (الأنفال:۲۹)

ان سب آیات میں مغفرت میں دخولِ جنت شامل ہے، خصوصاً جنات کے بارے میں تو مغفرت کے ساتھ ﴿وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ﴾ بھی آیا ہے کہ عذاب سے پناہ بھی ملے گی اور مغفرت بمعنی جنت بھی ملے گی، یعنی جنت میں عذاب سے محفوظ رہیں گے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "عذاب الیم" سے پناہ مغفرت اور دخول جنت سے کنایہ ہے۔

(۳) توقف۔

اصح قول یہ ہے کہ جنات جنت میں داخل ہوں گے۔

بعض حضرات نے امام ابوحنیفہؒ کے توقف والے قول کی یہ تاویل کی ہے: التوقف في نعماء الجنة کہ انہیں جنت کی نعمتوں کے ملنے کی کیا تفصیل ہے؟ معلوم نہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) هم في ربض الجنة یعنی جنات جنت کے اطراف میں ہوں گے۔

(۲) هم من أصحاب الأعراف.[۱]

بدر الدین شبلی نے آکام المرجان میں ابوعبد اللہ المحاسی سے نقل کیا ہے کہ جنات دنیا کے مقابلے میں آخرت میں برعکس ہوں گے، یعنی انسان ان کو دیکھیں گے، وہ انسانوں کو نہیں دیکھ سکیں گے۔[۲]

فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ فرشتوں کا حساب اس لیے ہوگا؛ تاکہ عدلِ الٰہی ظاہر ہو۔

ابوالشیخ ابن حبان کی روایت ہے کہ لوح کو بھی فہم عطا ہوگا اور اس کا بھی حساب ہوگا۔

---

(۱) قال محمد بن عبد اللّٰه الشبلي في آكام المرجان: " الباب الثالث والعشرون في دخول كفار الجن النار: اتفق العلماء أنَّ كافر الجن معذَّب في الآخرة، كما ذكره اللّٰه تعالى في كتابه العزيز، كقوله تعالى: ﴿فَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾.

الباب الرابع والعشرون في مؤمني الجن: هل يدخلون الجنة؟ على أربعة أقوال:

أحدها: أنهم يدخلون الجنة، وعليه جمهور العلماء، وحكاه ابن حزم في الملل عن ابن أبي ليلى وأبي يوسف وجمهور الناس. قال: وبه نقول...

والقول الثاني: إنهم لا يدخلونها، بل يكونون في ربضها، يراهم الإنس من حيث لا يرونهم. وهذا القول مأثور عن مالك والشافعي وأحمد وأبي يوسف ومحمد، وحكاه ابن تيمية في جواب ابن مري، وهو خلاف ما حكاه ابن حزم عن أبي يوسف...

القول الثالث: إنهم على الأعراف.

القول الرابع: الوقف". (آكام المرجان، ص ۹۱. وراجع للتفصيل ودلائل كل واحد من الأقوال نفس الكتاب).

وقال الملا علي القاري: "أن الجني الكافر يعذَّب بالنار اتفاقًا؛ لقوله: ﴿لَأَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ﴾ (هود: ۱۱۹). والمسلم منهم يثاب بالجنة عند أبي يوسف ومحمد رحمهم اللّٰه، ووافقهما بقية أهل السنة والجماعة...، وظاهر مذهب أبي حنيفة رحمه اللّٰه التوقف في كيفية ثوابهم، حيث قيل: ليس لهم أكلٌ ولا شربٌ وإنما لهم شمٌّ، ولكنه ليس بصحيح لما ورد التصريح بخلاف ذلك في الأحاديث الكثيرة، ولا توقف له في استحقاقهم الجنة كالملائكة؛ لأنَّ اللّٰه تعالى لم يبيِّن في القرآن ثوابَهم، ونحن نعلم يقينًا أن اللّٰه تعالى لا يضيع إيمانهم، فيعطيهم ما شاء مما يناسب شأنهم فاعلم هذا، وتوقفه لعدم الدليل القطعي لا ينافي ترجيح أحد الطرفين بالدليل الظني".(منح الروض الأزهر، ص۳۷۸. وانظر أيضا: فتح الباري ۶/۳۴۴. ولقط المرجان في أحكام الجان للسيوطي، ص۷۶-۸۳)

(۲) كذا نقله عنه بدر الدين الشبلي في "آكام المرجان في أحكام الجان" (ص۹۲). وعبارته: "وذهب الحارث المحاسبي إلى أن الجن الذين يدخلون الجنة يوم القيامة نراهم فيها ولا يروننا عكس ما كانوا عليه في الدنيا".

أخرج أبو الشيخ بإسناده عن أبي سنان قال: ''أقرب الخلق من اللّٰه تعالى اللوحُ، وهو معلَّقٌ بالعرش، فإذا أراد اللّٰه عزَّ وجلَّ أن يُوحِيَ بشيء كتب في اللوح، فيجيء اللوح حتى يقرَع جبهةَ إسرافيلَ، فينظُر فيه، فإنْ كان إلى أهل السماء دفعه إلى ميكائيل، وإنْ كان إلى أهل الأرض دفعه إلى جبرئيل. فأوَّل ما يُحاسَب يومَ القيامة اللوحُ، يُدعَى به، ترعَد فرائِصَه، فيقال له: هل بلغتَ؟ فيقول: نعم. فيقال: من يشهد لك؟ فيقول: إسرافيلُ، فيُدعَى إسرافيلُ ترعَد فرائصُه، فيقال: هل بلغكَ اللوحُ؟ فإذا قال: نعم، قال اللوح: الحمد للّٰه الذي نجَّاني من سوء الحساب''. (العظمة لأبي الشيخ ٢/ ٧٠٤، رقم: ٢٩٣. وإسناده مقطوع)

کیا رسولوں سے بھی سوال ہوگا؟

قیامت کے روز رسولوں سے بھی سوال ہوگا؛ **قال اللّٰه تعالى: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ﴾.** (الأعراف: ٦).

شیعہ کہتے ہیں: **الحساب يكون بيد علي (رضي الله عنه). وهذا كذب وافتراء.**

حساب کی اقسام:

(۱) حسابِ یسیر: بتایا جائے اور پھر معاف کر دیا جائے۔

(۲) حسابِ عسیر: حساب میں مناقشہ اور شدت برتی جائے۔

(۳) حسابِ سرّی: پردہ میں حساب ہو۔ دنیا میں چھپایا تھا اور آخرت میں بھی پردہ ہے۔

(۴) حسابِ جہری: سب کے سامنے شرمندہ کیا جائے۔ (والعیاذ باللہ)

(۵) حسابِ عدل: برابر برابر دیا جائے۔

(۶) حسابِ فضل: سیئات کو حسنات میں بدل دیا جائے۔

جانوروں کا حساب:

حضرت ابن عباسؓ، علامہ آلوسیؒ اور امام غزالیؒ کی طرف منسوب ہے کہ چونکہ جانور مکلّف نہیں؛ اس لیے ان کا حساب بھی نہ ہوگا، حساب صرف انسان اور جنات کا ہوگا۔[1]

---

(۱) روى الطبري بإسناده عن ابن عباس في قول اللّٰه: ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾ قال: حشر البهائم موتُها، وحشر كل شيء الموت غير الجن والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة. (تفسير الطبري ٢٤/ ١٣٦)

وقال العلامة الآلوسي في تفسيره: ''ومال حجة الإسلام الغزالي وجماعة إلى أنه لا يحشر غير الثقلين لعدم كونه مكلفًا ولا أهلا للكرامة بوجهٍ، وليس في هذا الباب نص من كتاب أو سنة معول عليها يدل على حشر غيرهما من الوحوش، =

محققین علما کے نزدیک بہائم کا بھی حساب ہوگا۔(راجع: التذکرة للقرطبي، ص ۶۵۱-۶۵۹)
دلیل(۱) ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾. (التکویر:۵) اور حشر حساب کے لیے ہی ہوتا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَـٰئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ﴾. (الأنعام:۳۸) ﴿يُحْشَرُوْنَ﴾ مذکر عاقل کا صیغہ تغلیباً آیا ہے؛ مگر سب مراد ہیں۔

(۳): قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "لَتُؤَدُّنَّ الحقوقَ إلى أهلِها يومَ القيامة، حتى يُقاد للشَّاة الجَلحاء مِن الشاة القَرناء". (صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، رقم: ۲۵۸۲).
اہل حق کو ان کے حقوق پہنچائے جائیں گے؛ یہاں تک کہ بغیر سینگ والی بکری کے لیے سینگ والی سے بدلہ لیا جائے گا۔

مذکورہ حدیث کے بارے میں علامہ آلوسیؒ اور امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت مراد نہیں؛ بلکہ تشبیہ ہے اور سینگ والی بکری سے مراد ظالم اور بغیر سینگ والی سے مراد مظلوم ہے۔ یہ بلا وجہ تاویل ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

بعث کے متعدد معانی:

البعث: (۱) الإرسال؛ ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا﴾. (المائدة:۳۱) أي: فأرسل الله غرابًا. وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّنَ رَسُوْلًا مِنْهُمْ﴾. (الجمعة:۲)

(۲) بعث جگانے کے معنی میں بھی آتا ہے؛ ﴿وَكَذٰلِكَ بَعَثْنٰهُمْ لِيَتَسَاءَ لُوْا بَيْنَهُمْ﴾. (الكهف:۱۹) أي: أيقظناهم نیند سے جگایا۔

(۳) الإحياء بعود الأرواح إلى الأجساد. شعر میں یہی آخری معنی مراد ہے۔

حساب کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ والحساب توقيف الله تعالى الناسَ على أعمالهم خيرًا أو شرًّا، قولًا أو فعلًا.

جسم انسانی کے اجزائے اصلیہ:

(۱) التراب الذي عجنه الملك بالمَنيِّ. حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما من مولود إلّا وقد ذُرَّ عليه من تُراب حُفرَته". (حلية الأولياء ۲/۲۸۰)

= وخبر مسلم والترمذي وإن كان صحيحًا لكنه لم يخرج مخرج التفسير للآية، ويجوز أن يكون كناية عن العدل التام، وإلى هذا القول أميل، ولا أجزم بخطأ القائلين بالأول؛ لأن لهم ما يصلح مستندا في الجملة، والله تعالى أعلم". (روح المعاني، التكوير:۵)

(۲) الأجزاء الموجودة المتكونة من المني.
(۳) الأجزاء التي تعلّق بها الروح أوّلا.[1]

بعث اور إعدام (إفنا) میں فرق اور علما کے اقوال:

بعض علما کے نزدیک: الإفناء تفريق الأجزاء، والبعث جمع الأجزاء. اس قول کے مطابق اعادۃ المعدوم لازم نہیں آتا۔

دلیل (۱): حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ: ﴿رَبِّ أَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى...(إلى قوله:) ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيْنَكَ سَعْيًا﴾. (البقرة:۲۶۰) اس سے مراد یہ ہے کہ پرندوں کے اجزا کو متفرق کردو، یہ افنا ہے۔ ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيْنَكَ سَعْيًا﴾ اور پھر ان کو بلاؤ تو تمہارے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے، یہ اعادۂ روح کا عمل ہے، جسے بعث کہتے ہیں۔

دلیل (۲): حضرت عزیر علیہ السلام کا واقعہ؛ قال الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ وَّهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا قَالَ أَنّٰى يُحْيِ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلٰى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلٰى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ اٰيَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهٗ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرة:۲۵۹)

بعض علما کے نزدیک: بعث کا معنی ہے: خلقه مرة أخرى اور افنا: إعدام الأجزاء کو کہتے ہیں۔

دلیل (۱): ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالإِكْرَامِ﴾. (الرحمن:۲۶-۲۷)

دلیل (۲): ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحديد:۳). یعنی سب کے اجزا فنا ہوجائیں گے، صرف اللہ جلّ شانہ کی ذات باقی رہنے والی ہے۔

دلیل (۳): ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهٗ﴾. (الأنبياء:۱۰۴) پہلے کی طرح دوبارہ عالم کو عدم سے پیدا فرمائیں گے۔

تیسرا قول توقف کا ہے، جسے امام الحرمینؒ نے اختیار کیا ہے۔ (راجع: النبراس، ص ۲۱۱، لمعرفة الاختلاف في كيفية الإفناء والإعادة)

---

(۱) قال في النبراس: "اختلف في الأجزاء الأصلية فقيل: هي الأجزاء التي تعلق بها الروح أولاً، وقيل: هي المتكونة من المني، وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمني...وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يتغذى، ويقابلها الأجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء". (النبراس، ص ۲۱۰)

ناظم رحمہ اللہ نے یہ شعر فلاسفہ اور طبعیین کی تردید میں کہا ہے۔ طبعیین کے نزدیک حشر ونشر کوئی چیز نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک نفس ہے اور دوسری شے روح ہے اور دونوں فانی ہیں۔ نفس جو ادراک اور تصرف کرتا ہے جب وہ فانی ہے تو روح تو فقط اس ہوا کو کہتے ہیں جو اخلاط اربعہ: آگ، پانی، مٹی اور ہوا سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے بدن میں پیدا ہونے والی حرارت اور برودت کے توازن کو حیات انسانی کہتے ہیں، جب انسان مرجاتا ہے تو ٹھنڈا ہوکر ختم ہوجاتا ہے اور روح بھی ختم ہوجاتی ہے۔

اعتراض (۱): اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ انسان پھر سے زندہ ہوگا تو یہ اعادہ کہلاتا ہے اور انسان جو معدوم ہو چکا اس کا اعادہ معدوم کا اعادہ ہے اور معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا۔ معدوم اشارہ کو قبول نہیں کرتا اور غیر محفوظ ہوتا ہے، **فكيف يُعاد؟**

اعتراض (۲): **الوقت من المشخِّصات** یعنی وقت کسی شے کو متعین کرتا ہے؛ اس لیے اگر شے معدوم کا اعادہ ہو تو مثلاً اگر زید کا اعادہ ہوگا تو اس وقت کا بھی اعادہ ہوگا جس میں زید موجود تھا، اور اس طرح اعادہ ابتدا بن جائے گا، اور اعادہ کا مبدأ بننا صحیح نہیں۔

جواب (۱): **لو كان الوقت من المشخِّصات لكان زيد اليوم غيره في الأمس.**

یعنی اگر وقت مشخصات میں سے ہو تو آج کا زید کل کے زید کا غیر ہوگا؛ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے ثابت ہوا کہ وقت مشخصات میں سے نہیں اور جسم مع روح کا اعادہ ہوگا وقت کے اعادے کے بغیر۔

جواب (۲): موت کے بارے میں اوپر دو اقوال گزر چکے ہیں کہ موت تفریق اجزا یا اِعدام کو کہتے ہیں۔ اگر موت تفریق اجزا ہے، تو یہ اعادۂ معدوم نہیں؛ اس لیے کہ اجزا موجود ہیں؛ اگرچہ ہمیں معلوم نہیں۔ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کو جانور کھالیں، یا اس کو جلا کر راکھ کردیا جائے، تو بھی اللہ تعالی کو معلوم ہے کہ اس کے اجزا کہاں کہاں پہنچے ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی کا علم عالم کے ہر ذرے کو محیط ہے۔ اللہ تعالی ان کو جمع ہونے کا حکم فرمائیں گے اور ان اجزا کا مجتمع ہونا ہی بعث اور حشر ہے۔

اور دوسرے قول کے مطابق کہ بعث اعادۂ معدوم کا نام ہے، یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہوسکتا کہ معدوم مامور بہ نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ امر کی ضرورت ہی کیا ہے اور ﴿كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ تو سرعت سے کنایہ ہے، نہ کہ حکم ہے۔

اور اگر بالفرض ﴿كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ کو حکم مان لیں، تو اس صورت میں اس معدوم کو حکم ہوگا جو علم الٰہی میں موجود ہے، اور موجود علمی کو خطاب کرنا صحیح ہے۔ مثلا ہم کہیں کہ افلاطون الگ ہے اور ارسطو الگ ہے، تو یہ عقلی اشارہ ہوا کہ ہماری عقل میں ایک کی طرف الگ اشارہ ہے اور دوسرے کی طرف الگ اشارہ ہے، اور یہ تمیز عقلی

ہے؛ اگر چہ تمیز حسی نہیں۔ اور یہ کہنا کہ معدوم محفوظ نہیں، صحیح نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی کے علم میں معدوم بھی محفوظ ہے۔

فلاسفہ الٰہیین: عقول عشرہ سے بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اعادہ روحانی ہے، نہ کہ جسمانی؛ اس لیے کہ جسم معدوم ہو گیا اور معدوم کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔ اور نفس فنا نہیں ہوتا، وہ باقی ہے، اور اس کے لیے جنت یہی ہے کہ وہ اپنے سابقہ اعمال پر روحانی مسرت کا مستحق ہو، اور اگر سابقہ اعمال برے ہوں تو روحانی طور پر غم اور افسوس کا شکار رہو، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اور یہی نصاریٰ کا مذہب ہے۔

حساب و کتاب کے دلائل:

(۱) ﴿كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا﴾. (الإسراء: ١٤).

(۲) ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِيْنِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيْرًا﴾. (الانشقاق: ٧-٨).

(۳) عن عائشة رضي اللّٰه عنها قالت: سمعتُ رسول الله يقول في بعض صلاته: "اللّٰهمّ حاسبني حسابًا يسيرًا". فلمّا انصرف، قلتُ: يا رسول اللّٰه! ما الحساب اليسير؟ قال: "ينظر في كتابه ويتجاوز عنه". (المستدرك للحاكم، رقم: ١٩٠. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

(۴) ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾. (الغاشية: ٢٦) علينا حصر کے لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی حساب لیں گے، نہ کہ علی رضی اللہ عنہ کما قال الشيعة.

(۵) ﴿يُوْمَئِذٍ تُعْرَضُوْنَ لَا تَخْفٰى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾. (الحاقة: ١٨)

(۶) ﴿يَوْمَئِذٍ يَّصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾. (الزلزال: ٦)

(۷) عن عائشة رضي اللّٰه عنها قالت: أنّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "ليس أحد يُحاسَب يوم القيامة إلا هلك". فقلت: يا رسول اللّٰه! أليس قد قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتٰبَهُ بِيَمِيْنِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا﴾. فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "إنما ذلك العرض، وليس أحدٌ يُناقَش الحساب يومَ القيامة إلا عُذِّب". (صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عذّب، رقم: ٦٥٣٧)

(۸) قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "يُحشَر الناس في صعيدٍ واحدٍ يومَ القيامة فيُنادِي منادٍ فيقول: أين الذين كانت تتجافَى جُنُوبُهم عن المضاجع؟ فيقومون وهم قليل، يدخلون الجنة بغير حساب". (شعب الإيمان، رقم: ٢٩٧٤. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ٣٥٠٨. وقال: حديث صحيح. ووافقه الذهبي)

(۹) قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم: "یدخل الجنة من أمتي سبعون ألفًا بغير حساب، هم الذين لا يسترقُون، ولا يتطَيَّرُون، وعلى ربهم يتوكَّلون". (صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب {وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ}، رقم: ٦٤٧٢).

اشکال: بدفالی اور داغ نہ لگانا تو توکل کے خلاف ہے؛ مگر **لا یسترقون** کہ وہ دم نہیں کراتے؛ اس کا خلافِ توکل ہونا سمجھ میں نہیں آتا، اور دم کرنا تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور اس میں تو اللہ تعالیٰ کے کلام پر اعتماد ہے؛ اس لیے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور حدیث کلام رسول ہے، تو یہ کیسے توکل کے خلاف ہوا؟

جواب: (۱) ناجائز دم مراد ہے۔

(۲) **استرقی** کا مطلب ہے: دم کرنے والے کے پیچھے پڑ جانا۔ تو استرقاء سے مطلق رقیہ کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات کچھ کمزور سی ہے۔

بعض امراض کے لیے اسباب ظاہریہ جسمانیہ سبب اصلی ہیں اور بعض کے لیے اسباب روحانیہ:

(۳) استرقاء کے خلافِ توکل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بعض امراض کے لیے اللہ تعالیٰ نے اسباب ظاہریہ جسمانیہ کو سببِ اصلی اور اسبابِ روحانیہ کو سببِ معاون بنایا، جیسے: زخم وغیرہ کے لیے ڈاکٹری علاج۔ ایسے امراض میں ظاہری علاج کو سبب اصلی سمجھ کر کرنا چاہیے، ہاں اسباب روحانیہ جھاڑ پھونک کو بطور سبب معاون استعمال کرنا بہتر ہے، ایسے امراض میں اگر سبب ظاہری کو چھوڑ کر سبب معاون پر اکتفا کریں اور شفا نہ ہو، تو کلامُ اللہ اور کلامِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتماد اٹھ جائے گا اور ان سے اعتماد کا اٹھنا توکل کی ضد ہے؛ اس لیے زخم سے خون بہنے کی صورت میں، یا محتاجِ آپریشن بیماری کی صورت میں یا دیگر ظاہری امراض میں طبیب اور ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، ہاں دم وغیرہ بطور برکت اور سبب معاون استعمال کریں؛ البتہ نظر بد، دفع سحر و وسوسہ اور اس جیسی پریشانی کے لیے دم کرانا سبب اصلی ہے اور طبیب اور ڈاکٹر کا علاج بطور سبب معاون ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیماریاں دو طرح کی ہوتی ہیں:

ایک وہ بیماری جو سمجھ میں آنے والی ہو، اور دوسری وہ جس کا علاج سمجھ میں نہیں آتا، مثلاً: نظر بد وغیرہ، تو ان میں اسبابِ روحانیہ مؤثر ہوتے ہیں، جیسے پرانے زمانے میں سانپ کاٹتا تھا تو اسبابِ روحانیہ سے علاج کرتے تھے، اس میں ظاہری علاج مفید نہیں تھا۔

حدیث شریف میں ہے: **قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم: "لا رُقْيَةَ إلّا من عينٍ أو حُمَّةٍ".** (سنن أبي داود، كتاب الطب، باب ما رخص فيه من الرقي، رقم: ٣٥١٣، وهو حديث صحيح)

یعنی نظر بد لگنے اور سانپ بچھو وغیرہ کے زہر میں دم مفید ہے۔ اور جن بیماریوں میں اسباب ظاہریہ کام

آتے ہوں ان میں اسبابِ روحانیہ کو اختیار کرنا توکل کے خلاف ہے، مثلا: کسی کو چوٹ لگ گئی اور خون بند نہیں ہو رہا ہے تو غالبًا دم سے کام نہیں چلے گا ڈاکٹر کے پاس جانا ہوگا اور اسباب ظاہریہ کو اختیار کرنا ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد میں زخمی ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے علاج کے لیے اسباب ظاہریہ کو اختیار فرمایا۔

اسباب کی اقسام:

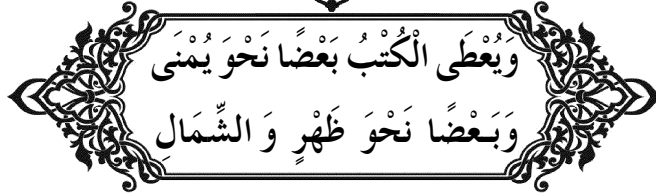
(۱) اسباب یقینیہ: ان کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور پھر ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- دنیویہ: جیسے کھانا بھوک مٹانے کے لیے۔

۲- دینیہ: جیسے نماز نجات کے لیے۔

(۲) اسباب ظنیہ: ضعفاء اور متوسطین کے لیے ان کا اختیار کرنا ضروری ہے؛ البتہ خواص ترک کر سکتے ہیں، جیسے دوا علاج کے لیے۔

(۳) اسباب روحانیہ: ان اسباب کو استعمال کر سکتے ہیں اور یہ توکل کے خلاف نہیں، جیسے: نظر بد کے علاج کے لیے دم کرانا وغیرہ۔

(۴) اسباب وہمیہ یا شیطانیہ: جیسے بدفالی، بدشگونی، حصول مقصد کے لیے قبروں پر غلاف چڑھانا وغیرہ۔ ان اسباب کا استعمال جائز نہیں۔

ترجمہ: بعض لوگوں کو نامہ اعمال دائیں جانب سے دیا جائے گا اور بعض کو پیچھے اور بائیں جانب سے۔

اگر يُعْطِي معروف کا صیغہ ہے تو الكتب مفعول اول اور بعضًا مفعول ثانی ہے، اور اگر مجہول ہے تو مصنف نے الكتب کو نائب فاعل اور بعضًا کو مفعول ثانی بنایا اور نحو يُمنَى سے پہلے في مقدر ہے، أي: في جانب يمينه. ملا علی قاری نے فرمایا ہے کہ يُعطَى کے لیے بعضًا نائب فاعل اور الكتب مفعول ثانی ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ ذوی العقول کا نائب فاعل ہونا اور غیر ذوی العقول کا مفعول ثانی ہونا زیادہ مناسب ہے، جس کی دلیل یہ ہے: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتٰبَهُ بِيَمِينِهِ. فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا. وَيَنْقَلِبُ إِلٰى أَهْلِهِ مَسْرُوْرًا. وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتٰبَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ. فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُوْرًا﴾. (الانشقاق: ۷-۱۱)

پیٹھ کے پیچھے سے عمل نامہ یوں دیا جائے گا کہ اس کے بائیں ہاتھ کو مروڑ کر اور موڑ کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس کے بائیں ہاتھ میں عملنامہ تھما دیا جائے گا اور یمین کو گردن سے باندھا جائے گا، یا اس کے ہاتھ کو اس کے سینے کے اندر سے نکال کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس میں عملنامہ تھما دیا جائے گا۔

جس کی حسنات زیادہ ہوں گی اسے عملنامہ دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب حسنات جانب یمین میں ہوتا ہے۔ اور جس کی سیئات زیادہ ہوں گی اسے عملنامہ بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب سیئات جانبِ شمال میں ہوتا ہے۔

معتزلہ کا کتابتِ اعمال سے انکار:

یہ شعر ناظم رحمہ اللہ نے معتزلہ کی تردید میں کہا ہے جو کتابتِ اعمال کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں: الله يعلم كل شيء فلا حاجة إلى كتابة الأعمال. اور جہاں بھی کتابت اعمال کا ذکر آتا ہے وہاں تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد لوگوں کے قلوب واذہان میں منقش اور پختہ اعمال ہیں، مثلاً: صحیح بخاری کی روایت ہے کہ بندہ جب کسی گناہ کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالی کاتب سیئات سے فرماتے ہیں کہ مت لکھو؛ یہاں تک کہ وہ اس کام کو کرلے، اور اگر وہ اس برے کام کو ترک کر دے تو اس کے لیے ایک نیکی لکھ لو'۔ (راجع: شرح العقائد،

ص١٦٤-١٦٦. والنبراس، ص٢١٦-٢١٧)

عن أبي هريرة مرفوعًا: "يقول اللّٰه: إذا أراد عبدي أن يعمل سيئةً، فلا تكتبوها عليه حتى يعملها، فإنْ عمِلها فاكتبوها بمثلها، وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة، وإذا أراد أن يعمَل حسنةً فلم يعملها فاكتبوها له حسنةً، فإنْ عمَلِها فاكتبوها له بعشرِ أمثالِها إلى سبع مئةِ ضعفٍ". (صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول اللّٰه تعالى: ﴿يُرِيْدُوْنَ أَنْ يُبَدِّلُوْا كَلَامَ اللّٰهِ﴾، رقم: ٧٥٠١).

اہل السنۃ والجماعۃ کتابتِ اعمال کے قائل ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا﴾.(الإسراء:١٣).

(۲) ﴿ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ﴾.(الانفطار:١١-١٢).

(۳) ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ﴾. (ق:١٨).

(۴) ﴿وَوُضِعَ الْكِتٰبُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا فِيْهِ﴾. (الكهف:٤٩).

(۵) ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُوْرِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتٰبُ﴾.(الزمر:٦٩).

(۶) ﴿وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾. (التكوير:١٠)

(۷) ﴿وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ﴾. (الانفطار:١٠-١١)

(۸) ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾. (الطارق:٤)

(۹) وأخرج أبو داود عن عائشة: أنها ذكرت النَّارَ فبكتْ، فقال النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم: "ما يُبكِيكِ؟" قالت: ذكرتُ النارَ فبكيتُ، فهل تذكُرون أهليكم يومَ القيامة؟ فقال رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "أمَّا في ثلاثة مواطِنَ فلا يذكُر أحدٌ أحدًا: عند الميزان حتى يَعلم أيخِفُّ ميزانُه أم يثقُل، وعندَ الكتاب حين يُقال: ﴿هَآؤُمُ اقْرَءُوْا كِتٰبِيَهْ﴾ حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره، وعند الصراط إذا وُضِعَ بين ظهرَي جهنمَ". (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في ذكر الميزان، رقم:٤٧٥٥)

(۱۰) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "يُعرَض الناسُ يومَ القيامة ثلاث عرْضاتٍ، فأما عرضَتان فجدالٌ ومعاذيرٌ، وأمَّا العرضةُ الثالثةُ فعندَ ذلك تطيرُ الصُّحفُ في الأَيدِي، فآخِذٌ بيمينه و آخِذٌ بشماله". (سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في العرض، رقم:٢٤٢٥)

فرشتے ہر عمل لکھتے ہیں، یا صرف ان اعمال کو جن سے جزا یا سزا متعلق ہو؟

سوال: فرشتے مباحات کو لکھتے ہیں، یا نہیں؟

جواب: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نزدیک فرشتے مباحات کو نہیں لکھتے، فرماتے ہیں: ''لايكتب إلا ما فيه أجرٌ أو وِزرٌ''.

اکثر علما کے نزدیک فرشتے مباحات کو بھی لکھتے ہیں؛ ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ﴾. (ق:۱۸)

بعض علما کہتے ہیں کہ مباحات کو پیر اور جمعرات کے دن مٹا دیا جاتا ہے؛ قال اللّٰه تعالى: ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗ أُمُّ الْكِتٰبِ﴾. (الرعد:۳۹).

بعض کے نزدیک مباحات کو قیامت کے دن کتابت سے خارج کر دیا جائے گا۔

بعض کہتے ہیں کہ سب کچھ لکھا جاتا ہے حتى الأنين في المرض.

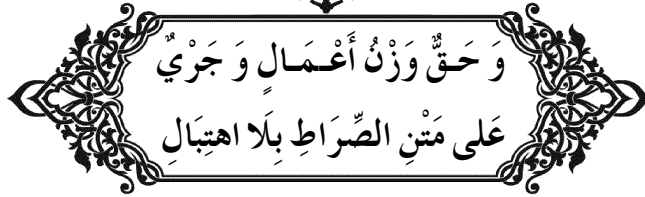
علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: '' اختلف فيما يكتبانه، فقال الإمام مالك وجماعة: يكتبان كل شيء حتى الأنين في المرض. وفي شرح الجوهرة للقاني: مما يجب اعتقاده أن لِلّٰه تعالى ملائكة يكتبون أفعال العباد من خير أو شر أو غيرهما، قولاً كانت أو عملاً أو اعتقاداً، هَمًّا كانت أو عزمًا أو تقريرًا، اختارهم سبحانه لذلك فهم لا يهملون من شأنهم شيئًا، فعلوه قصدًا وتعمُّدًا أو ذهولا ونسيانًا، صدر منهم في الصحة أو في المرض كما رواه علماء النقل والرواية. انتهى.

وفي بعض الآثار ما يدلُّ على أن الكلام النفسي لا يكتب. أخرج البيهقي في ''الشعب'' عن حذيفة بن اليمان أن للكلام سبعة أغلاق إذا خرج منها كتب وإن لم يخرج لم يكتب: القلب، واللها، واللسان، والحنكان، والشفتان. (شعب الإيمان، رقم:۵۰۰۸)

وذهب بعضهم إلى أن المباح لا يكتبه أحد منهما؛ لأنه لا ثواب فيه ولا عقاب، والكتابة للجزاء فيكون ذلك مستثنى حكمًا من عموم الآية ،ورويَ ذلك عن عكرمة .

وأخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر والحاكم وصحَّحه ، وابن مردويه من طريقه عن ابن عباس رضي اللّٰه عنهما أنه قال: إنما يكتب الخير والشر، لا يكتب ''يا غلام اسرج الفرس''، و''يا غلام اسقني الماء''.

وقال بعضهم : يكتب كل ما صدر من العبد حتى المباحات، فإذا عرضت أعمال يومه

محي منها المباحات، وكتب ثانيًا ما له ثواب أو عقاب، وهو معنى قوله تعالى ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ (الرعد:٣٩) وقد أشار السيوطي إلى ذلك في بعض رسائله، وجُعِلَ وجهًا للجمع بين القولين: القول بكتابة المباح، والقول بعدمها، وقد روي نحوه عن ابن عباس أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عنه أنه قال في الآية: يكتب كل ما تكلم به من خير أو شر حتى أنه ليكتب قوله "أكلتَ، شربتَ، ذهبت، جئت، رأيت"، حتى إذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقرَّ منها ما كان من خيرٍ أو شرٍ وألقى سائره، فلذلك قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾". (روح المعاني ٤٢٩/٢٥، ق: ١٨. وانظر أيضًا: فتح الباري ٥٢٣/١٣.)

ترجمہ: وزن اعمال اور پل صراط کی پشت پر بغیر سہارے کے گزرنا حق ہے اور یہ سچی بات ہے اس میں جھوٹ اور کوئی مبالغہ نہیں۔

جري کی جگہ مرٌّ بھی کہہ سکتے تھے، وزنِ شعری میں بھی فرق نہیں پڑتا؛ مگر تفاؤلاً جَرْيٌ کو اختیار کیا کہ پل صراط پر چلنا نہ ہو، دوڑ نا نصیب ہو۔ مرور تو عام ہے، آہستہ چلنے کو بھی کہتے ہیں۔

متن الصراط: صراط کی پشت پر۔

وزن أعمال وجريٌ علَى متن الصراط معطوف علیہ اور معطوف مبتدا مؤخر، اور حقٌّ خبر مقدم ہے، اور علی متن الصراط اور بلا اهتبال دونوں جريٌ سے متعلق ہیں۔

اهتبال کے کئی معانی ہیں:

(۱) الكذب. أي: بلا كذب.

(۲) الاعتماد. أي: بلا اعتماد علَى شيء. یعنی اس طرح نہیں گزریں گے کہ اوپر سے کسی حلقہ وغیرہ کو پکڑے ہوئے ہوں۔

اس شعر میں دو مسئلے ہیں:

(۱) وزنِ اعمال کا حق ہونا۔

(۲) پل صراط پر سے گذرنا۔

وزنِ اعمال حق ہے:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/۵۳۸) میں لکھا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک وزنِ اعمال عدل سے کنایہ ہے؛ کیونکہ وزن اعمال کا نہیں، اجساد وجواہر کا ہوتا ہے، اور اعمال اعراض ہیں جواہر نہیں۔ جیسے: پھول کا وزن تو ہوسکتا ہے؛ مگر اس کی خوشبو کا وزن نہیں کیا جاسکتا۔

جواب: آلاتِ جدیدہ نے اس مسئلے کا سمجھنا آسان کردیا ہے، مثلاً: آدمی جوہر ہے اور اس کی آواز عرض

ہے، آدمی مرجاتا ہے؛ جبکہ اس کی آواز ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ رہتی ہے؛ حرارت اور برودت کا وزن تھرمامیٹر سے معلوم ہوجاتا ہے۔ ہوائی جہاز اور کاروں کی رفتار، بلڈ پریشر، ساعت، شوگر، دل کی حرکت، بصارت، زلزلہ اور موسم کی گرمی سردی، غرض یہ کہ آج کل بے شمار اعراض تولے جاتے ہیں۔

نیز معتزلہ کی طرف منسوب یہ قول کئی وجوہ سے غلط ہے:

(۱) اول یہ کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کو اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ وزن کے معنی تولنے کے ہیں، انصاف کا معنی لینا حقیقت کو چھوڑنا ہے۔

(۲) جہاں جہاں میزان کا لفظ آیا ہے اس کے ساتھ خفیف اور ثقیل کا مضمون اور الفاظ آئے ہیں؛ جبکہ عدل کو خفت یا ثقل سے موصوف نہیں کرسکتے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اعمال کا وزن حقیقۃً ہوگا؛ البتہ اس کی حکمت یہ ہے کہ عدل وانصاف ظاہر ہو؛ **لأنَّ أفعال اللّٰه تعالى غير معللة بالأغراض والعلل وإلا لكان ناقصًا أكمله الغرض، ولكن هي معللة بالحِكَم والفوائد والمصالح كما صرَّح به المحققون كالآلوسي في تفسيره.**

یا وزن اعمال قطع معذرت کے لیے ہوگا، یا اہل ایمان کو خوش کرنے کے لیے اور کافروں کو اللہ کی رحمت سے مایوس کرنے کے لیے ہوگا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی "ضوء المعالی" (ص۱۵۱) میں لکھا ہے کہ معتزلہ میزان وصراط کے منکر ہیں؛ جبکہ معتزلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اہل سنت ہی کی طرح میزان کے قائل ہیں۔ قاضی عبدالجبار معتزلی لکھتے ہیں: **"وأما وضع الموازين فقد صرح اللّٰه تعالى في محكم كتابه، قال اللّٰه تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ﴾. وقوله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُولٰئِكَ﴾ الآية، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، ولم يرد اللّٰه تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ﴾، فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام اللّٰه تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز".** (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۵، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسین (م:۴۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

وزن اعمال کا ثبوت قرآن سے:

قرآن کریم میں کئی جگہ وزن اور میزان کا ذکر ہے، مثلاً:

١ - ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. (الأنبياء:٤٧)

٢ - ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَهُوَ فِي عِيْشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾. (القارعة:٦-٩)

٣ - ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوْا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُوْنَ﴾. (الأعراف:٨-٩)

٤ - ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُوْنَ﴾. (المؤمنون:١٠٢-١٠٣)

(٥) ﴿فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾. (الكهف:١٠٥)

(٦) ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. (الزلزلة: ٧)

وزن اعمال کا ثبوت احادیث سے:

(۱) حدیث جبریل کے بہت سے طرق میں ایمان کیا ہے؟ کے جواب میں میزان پر ایمان لانے کا بھی ذکر ہے۔

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ابن عباس، ابن عمر، ابو عامر اشعری اور ابو ہریرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم کی روایات سے حدیث کی کئی کتابوں میں مذکور ہے۔

(۲) دو کلمے ایسے ہیں جو ترازو میں بہت وزنی ہیں: **سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم.**

(۳) **الحمد لله** کا ثواب میزان کو بھر دے گا، اور **سبحان الله** اور **الحمد لله** مل کر آسمان وزمین کے درمیان خلا کو بھر دیں گے۔

(۴) **سبحان الله** نصف میزان کو پر کر دیتا ہے اور **الحمد لله** مکمل میزان کو بھر دیتا ہے۔

(۵) واہ واہ پانچ چیزیں ترازو میں کتنی زیادہ وزنی ہیں!: **لا إله إلا الله، الله أكبر، سبحان الله، الحمد لله** اور وہ بچہ جو مر جائے اور باپ (اور اسی طرح ماں بھی) اس پر صبر کرے۔

(۶) مسلمان کی ترازو میں سب سے وزنی چیز اچھے اخلاق ہوں گے۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بیسیوں احادیث ہیں جو میزان کے ثبوت میں صریح ہیں، جن میں بعض آئندہ مباحث میں ضمناً آ رہی ہیں۔

ان نصوص سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جس ترازو سے اعمال کا وزن ہوگا، وہ جسمی اور حسی ہوگا؛ معنوی میزان بمعنی انصاف مراد نہیں۔

اجماع امت:

(۱) علامہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں: میزان اور وزن اعمال پر ایمان لانے پر اہل سنت کا اجماع ہے۔
(شرح صحیح البخاري لابن بطال ۱۰/۵۵۹)

(۲) قاضی ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں: اہل سنت کے علما کا اجماع ہے کہ وزن اعمال حق ہے۔
(التفسير المظهري، المؤمنون: ۱۰۲)

(۳) علامہ سفارینی (م: ۱۱۸۸ھ) فرماتے ہیں: میزان پر ایمان رکھنا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔(لوامع الأنوار البهية ۲/۱۸٤).

(۴) علامہ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں: اہل حق میزان کو مانتے ہیں۔ اہل بدعت اس کے منکر ہیں۔
(مقالات الإسلاميين ۱/٤۷۲).

وزن اعمال سب کے لیے ہے، یا بعض کے لیے؟

محققین کے نزدیک وزن اعمال سب کے لیے ہے۔ کفار کے بارے میں آتا ہے ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خٰلِدُوْنَ تَلْفَحُ وُجُوْهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيْهَا كَالِحُوْنَ أَلَمْ تَكُنْ آيٰتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُوْنَ﴾. (المؤمنون: ۱۰۳-۱۰۵) پوری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وزن اعمال کافروں کے لیے بھی ہے۔

کفار کے بارے میں دوسرا قول:

علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بہت سے علما کا کہنا ہے کہ کفار کے اعمال کا وزن نہیں ہوگا۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾. (الكهف: ۱۰۵). نیز وزن کے لئے اعمال متضادّہ (اچھے-برے) کا پایا جانا ضروری ہے، جب کہ کفار کے پاس کوئی نیک عمل باقی نہ ہوگا، ان کے اعمال حبط ہو چکے ہوں گے۔ (روح المعاني ٤/۳۲٦، الأعراف: ۱-۱۸)

جواب: اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے وزنِ اعمال مفید ثابت نہ ہوگا۔ أي: وزنًا نافعًا لهم. ان کے لیے وزن اعمال اظہارِ عدل اور اتمامِ حجت کے لیے ہوگا۔

اور یہ بات کہ وزن کرنے کے لئے متضاد اعمال کا ہونا ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ:

۱- کفار کا ایک پلڑا نیکیوں سے خالی ہوگا؛ کیونکہ کفر کے ساتھ کوئی نیکی نہیں رہتی، اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے تو یہ پلڑا بھاری ہوجائے گا اور انہیں جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔

۲- اگر کفار کے صدقات وخیرات کا تخفیفِ عذاب میں اثر مانا جائے (کیفاً نہ کہ کماً) تو وہ نیک اعمال ایک پلڑے میں ہوں گے اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے، تو کفر والا پلڑا بھاری ہوگا۔

کفار کے اچھے اعمال کا اثر:

کفار کے اچھے اعمال کا اثر تخفیف عذاب میں ہوسکتا ہے؛ ابو طالب اور ابولہب کا حال احادیث میں مذکور ہے۔ محدثین نے تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیریؒ کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ کفار کو حسنات کا کچھ فائدہ حاصل ہوگا۔ (۱)

صاحب میزان کون ہے؟

(۱) واضع المیزان اللہ تعالی ہیں؛ ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. (الأنبياء:٤٧)

(۲) جبرئیل علیہ السلام. عن حذيفة موقوفًا: "إن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام". (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:٢٢٠٩. وذكره القسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٤٨١/١٠).

(۳) حضرت آدم علیہ السلام. عن أبي هريرة مرفوعًا: "يقول الله: يا آدم قد جعلتُك حكَمًا بيني وبين ذُرِّيَّتِك، قُمْ عند الميزان، فانظرْ ما يُرفَع إليكَ من أعمالهم". الحديث. (المعجم الصغير للطبراني، رقم:٨٥٥)

(۴) ملک الموت. قال القسطلاني: عند البيهقي عن أنس مرفوعًا قال: "ملك الموت موكل بالميزان". (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٤٨١/١٠.

---

(۱) قال الإمام: من يعمل من الخير أدنى عمل وأصغره، فإنه يراه ويجد جزاءَه. لا فرق في ذلك بين المؤمن والكافر. غاية الأمر أن حسنات الكفار الجاحدين لا تصل بهم إلى أن تخلصهم من عذاب الكفر، فهم به خالدون في الشقاء. والآيات التي تنطق بحبوط أعمال الكفار، وأنها لا تنفعهم، معناه هو ما ذكرنا. أي: أن عملا من أعمالهم لا ينجيهم من عذاب الكفر، وإن خفف عنهم بعض العذاب الذي كان يرتقبهم، على بقية السيئات الأخرى، أما عذاب الكفر نفسه فلا يخفف عنهم منه شيء. كيف لا، والله جل شأنه يقول: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِيْنَ﴾. (الأنبياء:٤٧) فقوله: ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ أصرح قول في أن الكافر والمؤمن في ذلك سواء. وإن كلا يوفى يوم القيامة جزاءَه. وقد ورد أن حاتِمًا يخفف عنه لكرمه. وأن أبا لهب يخفف عنه لسروره بولادة النبي صلى الله عليه وسلم. وما نقله بعضهم من الإجماع على أن الكافر لا تنفعه في الآخرة حسنة ولا يخفف عنه عذاب سيئة ما، لا أصل له. فقد قال بما قلناه كثير من أئمة السلف رضي الله عنهم. (تفسير القاسمي ٥٢٦/٩)

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت پر ابولہب کے خوش ہونے سے عید میلاد النبی پر استدلال درست نہیں۔ اس مسئلے کو ہم نے "الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردہ" (۵۹۳/۱-۵۹۴) میں تفصیل سے لکھا ہے۔

مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے ان اقوال میں یوں تطبیق دی ہے کہ صاحبِ میزان اللہ عزوجل ہیں کہ اللہ حاکم ہیں؛ اس لیے اللہ جل مجدہ کی طرف نسبت بحیثیت آمر کے ہے۔ ملک الموت نے دنیا سے آخرت کی طرف مردگان کا چالان کیا ہے، جس طرح پولیس چالان کرتی ہے تو عدالت الٰہیہ میں چالان کنندہ عملہ، یعنی ملک الموت کی حاضری اور بیان بھی ضروری ہے، جیسے انسانی عدالتوں میں پولیس کا بیان لیا جاتا ہے۔ حضرت جبرئیل چونکہ قانون الٰہی (قرآن) کے پہنچانے والے ہیں؛ اس لیے آپ کی موجودگی مقدمہ قانون شکنی کی پیشی میں ضروری ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد کا مقدمہ درپیش ہے؛ اس لیے بحیثیت سرپرست آپ کی حاضری بھی ضروری ہے۔ (علوم القرآن۔ لمولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۴۳)

میزان میں تولی جانے والی چیز کے بارے میں چار اقوال؟

(۱) وزن اعمالِ مجردہ کا ہوگا۔

(۲) وزن اعمالِ مجسدہ کا ہوگا۔

(۳) صحفِ اعمال کا وزن ہوگا۔

(۴) اصحابِ اعمال کا وزن ہوگا۔

لیکن ان چاروں اقوال میں کوئی تعارض نہیں، بعض کے لیے ایک طریقہ، بعض کے لیے دوسرا طریقہ، اور بعض کے لیے سارے طریقے ہو سکتے ہیں۔

احادیث میں ان چار طریقوں کا ذکر موجود ہے:

پہلا قول: اعمالِ مجردہ کا وزن ہوگا:

(۱) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ''أثقلُ شيءٍ في الميزان الخُلُقُ الحَسَنُ''.
(صحيح ابن حبان، رقم: ٤٨١. وإسناده صحيح) حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ خلق حسن کو متجسد کیا جائے گا۔

(۲) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ''يا أبا ذر ألا أدلُّكَ على خصلتين هما أخف على الظهر، وأثقَلُ في الميزان من غيرهما؟'' قال: بلى يا رسولَ الله، قال: ''عليك بحُسْنِ الخُلُقِ، وطُولِ الصَّمتِ، والذي نفس محمد بيده ما عمِل الخلائقُ بمثلِهما''. (شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٩٥٤. ومسند أبي يعلى، رقم: ٣٢٩٨. ومسند البزار، رقم: ٧٠٠١.)

(۳) أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم نزل عليه جبريل عليه السلام، وعنده رجلٌ يبكي، فقال: ''من هذا؟'' قال: ''فلان''، قال جبريل: ''إنا نزِن أعمالَ بني آدم كلَّها إلا البُكاءَ؛ فإنَّ

اللّٰهَ عزّ وجلَّ يُطفِئ بالدَّمعَة بحورًا من نار جهنمَ". (الزهد للإمام أحمد بن حنبل، رقم: ١٤٤)

(۴) وقال عليه السلام: "أول ما يُوضَع في ميزان العبد نَفَقَتُه على أهله". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٦١٣٥)

(۵) وقال عليه السلام: "الوضوء يُوزَن يومَ القيامة مع سائر الأعمال". (تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٣٨٠/٦١)

(٦) وعن جابر مرفوعًا: "تُوضَع الموازين يومَ القيامة، فتُوزَن الحسنات والسيِّئات، فمن ثقُلتْ حسناتُه على سيئاته مثقال حبةٍ دخل الجنة، ومن ثقلت سيئاتُه على حسناته مثقال حبةٍ دخل النار". قيل له: من استوتْ حسناتُه وسيئاتُه؟ قال: "أولئك أصحاب الأعراف".
(أخرجه خيثمة في فوائده، وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه مرفوعا. وانظر: سبل السلام ٤٣٩/٤)

(۷) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "الطهور شطر الإيمان، والحمد لِلّٰه تملأ الميزان". (صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، رقم: ٢٢٣) حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ "الحمد لِلّٰه" متجسد ہوگا۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث میں خود اعمال کو ترازو میں رکھنے کا ذکر ہے۔

اعمال تولے جانے کا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ، امام بخاریؒ، علی بن مدینیؒ وغیرہ حضرات کا یہی مسلک ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ (فتح الباري ٥٣٩/١٣)

دوسرا قول تجسید اعمال کا ہے:

(١) عن ابن عباس أنه قال: "الميزان له لِسانٌ وكِفَّتان يُوزَن فيه الحسناتُ والسيِّئاتُ، فيُوتَى بالحَسَنات في أحسنِ صورةٍ، فتُوضَع في كِفَّةِ الميزان فتثقُل على السيئاتِ..." قال: "ويُؤتَى بالسيئات في أقبح صورةٍ فتُوضَع في كِفَّةِ الميزان فتُخَفَّفُ". (شعب الإيمان، رقم: ٢٧٨)

(٢) وقال الحسن: "الميزان له لِسانٌ وكِفَّتان". (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم: ٢٢١٠)

(٣) في حديث البراء رضی اللہ عنہ في قصة سؤال القبر: "فيأتيه (المؤمنَ) رجلٌ حَسَنُ الوجه، حسن الثِّياب، طَيِّبُ الرِّيح، فيقول: أَبشِرْ بالذي يسُرُّك، هذا يومُك الذي كنتَ تُوعَد، فيقول له: من أنتَ؟ فوجهُك الوجهُ الذي يجيءُ بالخير، فيقول: أنا عَمَلُك الصَّالحُ". (مسند أحمد، رقم: ١٨٥٣٤، وإسناده صحيح)

(۴) عـن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسـول الـلّٰـه صـلـى الله عليه وسلم قال: ''من اتَّبَعَ جنازةَ مسـلـمٍ إيـمـانًا واحتسابًا، وكان معه حتّٰى يُصلّٰى عليها ويُفرَغَ من دفنها، فإنَّه يرجِع من الأجر بقيراطَين، كلُّ قيراط مثلُ أُحُدٍ''. (صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان، رقم: ۴۷).

(۵)وعن حماد بن إبراهيم قال: ''يُجاء بعمل الرجل فيُوضَع في كِفَّةِ ميزانِه يومَ القيامة فتَخِفُّ فيُجاء بشيءٍ أمثال الغَمام، أو قال: مِثل السَّحاب، فيُوضَع في كِفَّةِ ميزانِه فيَرجَحُ فيُقال لـه: أتـدري ما هـذا؟ فيـقـول: لا، فيـقـال لـه: هـذا فـضلُ العِلم الذي كنتَ تُعَلِّمُه النَّاس''. (جامع بيان العلم وفضله، رقم: ۲۲۵)

(۶) قـال رسـول الـلّٰـه صلى الله عليه وسلم: ''اقرءُوا الزهراوَين: البقرةَ و سورةَ آل عـمران، فإنَّهما تأتِيان يومَ القيامة كأنَّهما غمامتان''. (صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة القرآن، رقم: ۸۰۴)

(۷) قـال رسـول الـلّٰـه صـلى الله عليه وسلم: ''من احتَبَسَ فرَسًا في سبيل الله إيمانًا بـالـلّٰـه وتـصـديقًا بوعده، فإنَّ شِبَعَه ورِيَّه ورَوْثَه وبولَه في ميزانه يومَ القيامة''. (صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب من احتبس فرسًا في سبيل الله، رقم: ۲۸۵۳)

تیسرا قول: صحفِ اعمال کا وزن ہوگا:

بطاقہ والی مشہور حدیث: ''فتـخـرُج لـه بطاقةٌ فيها أشهد أن لا إلٰه إلّا الله وأشهد أنَّ محمدًا عبـده ورسـولـه، فيـقـول: احْـضُـرْ وَزْنَك، فيقول: يا ربِّ ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فـقـال: إنك لا تُـظْلَمُ، قال: فتُوضَع السِّجلات في كفةٍ والبِطاقة في كفةٍ، فطاشَت السِّجلات وثَقُلَت البطاقةُ، فلا يثقُل مع اسم الله شيءٌ''. (سنن الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في من يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، رقم: ۲۶۳۹، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.)

وورَد بـوضـع البـطـاقة مع رجلٍ في كِفَّةِ الميزان، أخرجه الإمام أحمد عن عبد الله بن عـمـرو بـن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ''تُوضَع الموازينُ يومَ القيامة، فيُـؤتَـى بالرجل فيُوضَع في كِفَّةٍ فيُوضَع ما أُحصِيَ عليه، فتَمايل به الميزانُ''، قال: ''فيُبعَث به إلـى الـنـار، فـإذا أُدْبِـرَ بـه إذا صائِحٌ يصِيحُ من عند الرحمن يقول: لا تَعجَلوا، فإنَّه قد بقي له، فيُـؤتَـى ببـطاقة فيها: لا إلٰه إلا الله، فتُوضَع مع الرجل في كِفَّةٍ، حتى يَمِيلُ به الميزانُ''. (مسند أحمد، رقم: ۷۰۶۶، وإسناده حسن)

صحائف تولے جانے کا قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ہے اور علامہ قرطبی، علامہ ابن عبد البرؒ، علامہ سیوطیؒ، امام الحرمین وغیرہم نے اس قول کو ترجیح دی ہے یا صحیح قرار دیا ہے۔ تفسیر بیضاوی میں اسے جمہور کا قول اور تفسیر رازی میں عام مفسرین کا قول قرار دیا ہے۔

حدیث بطاقہ پر اشکال و جواب:

اشکال: اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مؤمن جہنم میں نہیں جائے گا؛ کیونکہ ہر ایک کے پاس بطاقۃ الایمان ہے؟

جواب: (۱) وزن دو مرتبہ ہوگا: ۱-ایمان کا وزن کفر کے مقابلہ میں۔ ۲-اعمال صالحہ کا اعمال سیئہ کے مقابلہ میں۔ اور بطاقہ والی حدیث وزن اول پر محمول ہے۔

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لئے کہ حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطاقہ کے ذریعہ پلڑا بھاری ہونے کے بعد وہ شخص نار سے بچ جائے گا، یہ نہیں کہ بطاقہ کے بعد ابھی اعمال کا تولنا باقی ہے۔ نیز دو مرتبہ وزن ثابت نہیں۔

جواب (۲): اس نے یہ کلمہ نزع کی حالت میں پڑھا تھا، جس سے اس کی مغفرت ہوگئی۔ حدیث میں ہے: ''من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة''. (سنن أبي داود، رقم: ۳۱۱٦، باب في التلقين)

مگر اس توجیہ کے مطابق معنی یہ ہوا کہ وہ پہلے مسلمان ہو چکا تھا اور اس کے پاس دوسری نیکی بھی موجود ہے، حالانکہ حدیث بطاقہ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پاس کوئی اور نیکی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نیکیاں موجود تھیں؛ لیکن مرجوح تھیں، حسن خاتمہ والے کلمہ کی برکت سے نیکیاں راجح ہو گئیں۔

جواب: (۳) یہ کلمہ اس شخص نے مرتے وقت ایمان لانے کے لئے پڑھا تھا۔

اس پر بھی اشکال ہے کہ پھر تو اس کے گناہ بھی ختم ہو جانے چاہئے؛ اس لیے کہ اسلام ماقبل کے گناہوں کو ختم کر دیتا ہے، مگر یہاں تو گناہوں کے ۹۹ دفتر باقی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس کے ذمے حقوق العباد باقی ہوں اور ایمان لانے سے ان کے ساتھ رہنے والوں کے حقوق العباد ختم نہیں ہوتے۔

جواب: (۴) اس نے یہ کلمہ مشکل حالات میں انتہائی اخلاص سے کہا ہوگا، اور اسے دوسرے لوگ بھی پڑھتے ہیں؛ مگر عام حالات میں، مثلاً: اکراہ کی حالت میں اس نے یہ کلمہ نہ چھوڑا ہوگا۔ یا اصحاب الاخدود کے

واقعے میں کلمۂ حق کی آواز بلند کرنے والے اور اپنی جان کی قربانی دینے والے عبد اللہ بن تامر کی طرح ہوں گے۔

اشکال: غایت اخلاص سے کلمہ پڑھنے والے، نزع کی حالت میں پڑھنے والے اور اسی طرح مرنے سے پہلے کلمہ پڑھ کر ایمان لانے والے بہت سے ہوں گے، پھر حدیث میں رجل کا ذکر کیوں ہے؟

جواب: اس وصف والی پوری جماعت مراد ہے خاص فرد مراد نہیں۔

جواب: (۵) حدیث بطاقہ والا قصہ عام اصول وقوانین سے مستثنیٰ ہے اور اللہ تعالی کا خاص فضل وکرم ہے۔ یہ جواب قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے تفسیر مظہری میں نقل کیا ہے۔ (۳۳۲/۱۰، القارعة: ۱۱)

چوتھا قول: صاحبِ اعمال کا وزن ہوگا:

(۱) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنه ليأتي الرجلُ العظيمُ السمينُ يومَ القيامة لا يزن عندَ الله جَناحَ بَعُوضةٍ". (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿أُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾، رقم: ۴۷۲۹)

(۲) حدیث میں آتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک پاؤں اُحد پہاڑ سے زیادہ بھاری ہے۔

عن زِرِّ بن حُبَيش أن عبد الله بن مسعود كان يَحْتَزُّ لرسول الله صلى الله عليه وسلم سوكًا من أَراكٍ، وكان في ساقَيه دِقَّةٌ فضحِك القوم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما يُضحِكُكم مِن دِقَّةِ ساقَيه، والذي نفسي بيده إنهما أثقلُ في الميزان من أُحُدٍ". (صحيح ابن حبان، رقم: ۷۰۶۹. والمستدرك للحاكم، رقم: ۵۳۸۵. وهو حديث صحيح).

(۳) ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ﴾ قال عبيد بن عُمَير: هو القوي الشديد، الأكول الشَّرُوب، يُوضَع في الميزان فلا يزِن شعيرةً، يَدفَع المَلَكُ مِن أولئك سبعين ألفًا دفعةً واحدةً في النار. (الشريعة للآجري، رقم: ۹۰۴. حلية الأولياء ۲۷۰/۳)

(۴) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تُوضَع الموازينُ يومَ القيامة، فيُؤتَى بالرجل فيُوضَع في كِفَّةٍ فيُوضَع ما أُحصِيَ عليه، فتَمايل به الميزانُ"، قال: "فيُبعَث به إلى النار، فإذا أُدْبِرَ به إذا صائِحٌ يصِيحُ من عند الرحمن يقول: لا تَعجَلوا، فإنَّه قد بقي له، فيُؤتَى ببطاقة فيها: لا إله إلا الله، فتُوضَع مع الرجل في كِفَّةٍ، حتى يَمِيلُ به الميزانُ". (مسند أحمد، رقم: ۷۰۶۶)

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

تولنے کی مذکورہ چار صورتوں میں کوئی تعارض نہیں، مقصود سب کا اظہارِ عدل ہے۔ نصوص میں ان طریقوں میں سے کسی کی بھی نفی نہیں کی گئی ہے؛ اس لئے سب پر عمل ہوگا، اس طرح کہ:

(۱) بعض کے لئے ایک طریقہ، بعض کے لئے دوسرا اور بعض کے لئے سب طریقے ہوں گے۔

(۲) تینوں طرح وزن ہوگا یعنی یکے بعد دیگرے ۳ مرتبہ وزن ہوگا۔ (تفسير ابن كثير، الحاقة: ۱۹)

(۳) اعمال کو مجسم بنا کر صاحب اعمال کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا یا صاحب عمل کو حسنات کے صحیفے کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا۔ دونوں کا حاصل ایک ہے۔ (التفسير المظهري، المؤمنون: ۱۰۲)

اس قول کی دلیل حدیث بطاقہ بن سکتی ہے، جس میں آیا ہے کہ پہلے آدمی کو اور پھر اس کے ساتھ بطاقہ کو رکھا جائے گا۔

راجح ومرجوح کی پہچان:

وزنی پلڑے کی پہچان کیسے ہوگی؟ اس میں تین قول ہیں:

قول (۱): جمہور علما فرماتے ہیں کہ بھاری پلڑا نیچے جھک جائے گا اور ہلکا پلڑا اوپر چڑھ جائے گا، جیسا کہ دنیا کے تول میں ہوتا ہے۔

قول (۲): دنیا کے دستور کے برعکس ہوگا کہ بھاری پلڑا اوپر کی طرف اٹھے گا اور ہلکا پلڑا نیچے جھکے گا؛ **قال تعالی: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾.** (فاطر: ۱۰) معلوم ہوا کہ اعمال صالحہ اوپر کی طرف اٹھیں گے۔

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے یہ قول بعض کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔

قول (۳): حسنات کے پلے سے نور نکلنے سے نیکی کا پلہ بھاری ہونا معلوم ہوگا اور سیئات کے پلڑے سے ظلمت ظاہر ہونے سے سیئات کا پلڑا بھاری ہونا معلوم ہوگا۔ علامہ آلوسیؒ نے یہ قول نقل کیا ہے۔ (دیکھئے: علوم القرآن۔ لمولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۴۴-۲۴۵)

وزن اعمال کی حکمت:

علمائے کرام نے متعدد وجوہ اور حکمتیں وزن اعمال کی تحریر فرمائی ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہے:

(۱) تاکہ عمل کرنے والوں کو اپنے اعمال کا علم ہو جائے اور اگر بھول گئے ہوں تو یاد آجائے۔ ﴿إِقْرَأْ

كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا. (الإسراء: ١٤) میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) نیک اعمال کی جزا سے اللہ کا فضل واحسان ظاہر ہوا اور اعمالِ بد کی سزا میں اللہ کے عدل کا ظہور رہا کہ مجرم کے ساتھ بے انصافی نہیں ہوئی۔ نیز اگر مخلوط عمل والے کے ساتھ عفو کا معاملہ کیا جائے تو وہ جان لے گا کہ یہ اللہ کا فضل ہے۔

(۳) شہادت انبیا علیہم السلام، شہادت علما، شہادت ملائکہ، شہادت اعضا اور شہادت قطعات زمین سے یہ ظاہر کیا جائے گا کہ جو کچھ کارروائی ہورہی ہے وہ مبنی بر حقیقت ہے۔

(۴) ان سب کارروائی سے یہ بھی ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ سب انتظامات انسانی اعمال کی اہمیت کو ظاہر کررہے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کا مقصد یہی نتائج اعمال تھے اور اسی وجہ سے اس کے لئے یہ وسیع انتظامات کئے گئے۔ (یہ چاروں حکمتیں مولانا شمس الحق افغانیؒ نے بیان فرمائی ہیں۔ علوم القرآن، ص:۲۴۴)

(۵) اتمام حجت کے لئے وزن کیا جائے گا۔

(۶) مکلّف کا امتحان ہے کہ وزن اعمال پر ایمان لاتے ہیں، یا نہیں؟

(۷) نیک لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کا فضل ظاہر ہوگا اور برے لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کی ذلت ورسوائی ہوگی۔

(۸) نیک اعمال کا پلڑا جھک جانے سے آدمی کی خوشی اور مسرت میں اضافہ ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہوا، تو آدمی کے رنج وغم میں اضافہ ہو۔

(۹) نیک عمل کا کتنا ثواب ملا؟ کس عمل کی وجہ سے میرا پلڑا جھکا؟ یہ معلوم ہوجائے گا۔

(۱۰) آدمی کو جب یہ معلوم ہوگا کہ ہر عمل کا وزن ہونے والا ہے تو واجبات کی ادائیگی اور گناہوں سے بچنے کا زیادہ اہتمام کرے گا۔

روایات میں آتا ہے کہ ایک دانہ کی مقدار سے میزان جھک سکتا ہے اور آدمی کامیاب ہوسکتا ہے، اور ایک دانے کے فرق سے ناکام بھی ہوسکتا ہے۔

علاوہ ازیں، وزن اعمال کے ضمن میں اور بھی بہت سی ذیلی مباحث ہیں، جیسے: میزان پیدا کردی گئی یا نہیں؟ میزان کس مادّہ کی ہے؟ میزان کے اوصاف احادیث کی روشنی میں، میزان کے پلڑوں کی وسعت کی حکمت؟ لوگوں کا میزان کے پاس جھگڑنا، نبی کریم ﷺ کا میزان کے پاس تشریف فرما ہونا، کون کون سے اعمال بہت زیادہ ثقیل ہوں گے؟ مقام وزن کون سا ہے؟ میزان حساب کے وقت سے قائم کی جائے گی یا حساب کے بعد؟ میزان ثقیل ہونے کی ماثور دعائیں، جنات کے اعمال کا وزن ہوگا، یا نہیں؟ تمام مخلوقات کا وزن کتنی دیر میں

ہوگا؟ جیسے جیسے وزن ہوتا جائے گا فرشتہ نتائج کا اعلان کرتا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔

یہ مسائل اور وزن اعمال سے متعلق اس جیسے دیگر مسائل کا بیان تفاسیر اور امور آخرت کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

عَلٰی مَتْنِ الصِّرَاطِ بِلَا اهتِبَالِ:

پل صراط سے معتزلہ کا انکار، یا تاویل:

پل صراط کا ذکر صحیح احادیث میں بکثرت آیا ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ بغیر کسی تاویل کے اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ معتزلہ صراط کے منکر ہیں؛ جبکہ قاضی عبدالجبار معتزلی کی تحریر اور بعض دیگر معتزلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفس صراط کے قائل ہیں؛ البتہ ان کے نزدیک صراط سے مراد جنت وجہنم کے درمیان ایک راستہ ہے جو اہل جنت کے لیے وسیع اور اہل جہنم کے لیے تنگ ہوگا۔ یا صراط سے مراد وہ دلائل ہیں جو طاعات یا معاصی پر پر دلالت کرتے ہیں، طاعات کو اختیار کرنے والا نجات یافتہ وجنتی ہوگا اور معاصی کو اختیار کرنے والا مستحق نار ہوگا۔ قاضی عبدالجبار نے لکھا ہے: "**ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده، الصراط؛ وهو طريق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرود عليه...، وقد حكي في الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار**". (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۷-۷۳۸، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسینی (م: ۴۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

معتزلہ کہتے ہیں کہ احادیث میں جو کیفیات پل صراط کی بیان کی گئی ہیں، اس پر گزرنا ممکن نہیں؛ اس لئے کہ ایسے راستے کا تصور جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہو مشکل ہے اور یہ **تکلیف ما لا یطاق** ہے۔ "**أدق من الشعر وأحد من السيف**" کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ عبادت شاقہ سے جنت کا راستہ طے کیا جائے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ:

(۱) تاویل تو اس وقت کی جاسکتی ہے جب ایک آدھ روایت ہو، اور یہاں تو پل صراط کے بارے میں صراحتاً اتنی احادیث ہیں کہ ان سب کی تاویل ممکن نہیں۔ ان تمام آیات واحادیث کا یہاں ذکر کرنا باعث تطویل ہے، نمونے کے طور پر چند احادیث ذکر کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ۔

(۲) اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے۔ وہ مؤمن کو چلائے گا۔ ہوا پر ٹھہرنا اس سے زیادہ عجیب ہے؛ **قال تعالى:**

﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ﴾. (النحل: ۷۹)

پانی پر چلنے کے بہت سے واقعات کتابوں میں مذکور ہیں۔

(۳) آخرت میں لوگوں کا مرکز ثقل GRAVITY اوپر ہو جائے گا اور CONTROL اوپر سے ہوگا، پس وہاں سے گزرنا ممکن ہے اور لوگ اپنے اعمال کے درجات کے اعتبار سے اس پر سے گزریں گے۔(۱)

مؤولین کی دوسری قسم:

بعض لوگ ایسے بھی ہے جو پل صراط کی احادیث کو فی الجملہ تسلیم کرتے ہیں، مگر پھر تاویل کرتے ہیں: مثلا یہ کہ **أدق من الشعر** کا معنی لوگوں کے لئے یسر یا عسر کو بیان کرتا ہے، حقیقتاً باریک ہونا مراد نہیں۔ اسے ادق اس لئے کہا گیا کہ لغت میں مخفی امر کو دقیق کہا جاتا ہے اور پل صراط کی تفصیلات بھی مخفی ہیں۔

أحد من السيف کا معنی یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم جو اللہ تعالی کی طرف سے وارد ہوگا، وہ نافذ ہونے میں تلوار کی طرح بہت سریع ہوگا اور جیسے تلوار ایک بار چل جائے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا

---

(۱) قال الشيخ سعد بن عبد العزيز الخلف في تحقيقه الكتاب: "الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار" (۲۲۳/۲) للعلامة أبي الحسن يحيى بن أبي الخير الشافعي (م:۵۵۸ھ):

"أما الصراط، فلم يذكر الأشعري [أي في كتابه: الإبانة عن أصول الديانة] خلافاً، إنما اختلف في وصفه، وعزا الأيجي إنكاره إلى أكثر المعتزلة وأن الجبائي تردد فيه نفياً وإثباتاً. و ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي و قال: هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة و يضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وأنكر أن يكون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف، كما أنكر أن يجوزه المكلفون فيكون من مرّ عليه أهل الجنة ومن لم يتمكن فهو من أهل النار. (شرح الأصول الخمسة ص: ۷۳۷). و هذا المعتزلي وإن كان أثبت الصراط في الجملة، إلا أنه أنكر الصفات الواردة في الأحاديث عن صفته". انتهى.

قال التفتازاني: "ومنها: الصراط...، وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعمًا منهم أنه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد به طريق الجنة المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيْهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾، و طريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوْهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ﴾. و قيل: المراد الأدلة الواضحة. و قيل: العبادات كالصلاة والزكاة ونحوها. و قيل: الأعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها. والجواب: أن إمكان العبور ظاهر كالماشي على الماء والطيران في الهواء، غايته مخالفته العادة، ثم الله تعالى يسهل على من أراد، كما جاء في الحديث: إن منهم من يمر كالبرق... ومنهم...، ومنهم...". (شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ۲۲۳/۲. وانظر: كتاب المواقف ۵۲۵/۳ للعلامة عضد الدين الإيجي م: ۷۵٦ھ. مزید دیکھئے: تفاسیر میں ﴿وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ (مريم: ۷۱) کے ذیل میں۔ نیز عقائد کی کتابوں میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ شیخ عبداللہ الراجی نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ، ص ۳۱٦-۳۱۷ میں، اور ان کے علاوہ دوسرے متعدد حضرات نے شروح العقيدة الطحاوية میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

اسی طرح اس حکم کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ خود پل کا تلوار کی دھار سے تیز ہونا معقول نہیں؛ جبکہ احادیث میں آیا ہے کہ ملائکہ بھی پل صراط کی دونوں طرف کھڑے ہوں گے۔

جواب: یہ سب لغو باتیں ہیں، جب احادیث میں اس کی تفصیلات کا بیان ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اللہ تعالی قادر مطلق ہے جب تک حقیقی معنی مراد لیا جا سکتا ہو مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ (اشکال وجواب کے لئے دیکھئے: التذكرة للقرطبي، ص ۳۸۵-۳۸۶)

احادیث میں پل صراط کا ذکر:

احادیث کی روشنی میں پل صراط کے بارے میں چند اہم باتیں یہ ہیں:

- جہنم کی پشت پر ایک پل ہے۔ بين ظهراني جهنم.
- بال سے زیادہ باریک ہوگا۔
- تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا۔
- تمام عالم کو اس پر سے گزرنے کا حکم دیا جائے گا۔
- سب سے پہلے میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی امت کے ساتھ گزروں گا۔
- اس وقت رسولوں کے سوا کوئی شخص بات کرنے کی جرأت نہ کرے گا اور رسول بھی صرف اتنا کہیں گے: اللّٰهم سلِّمْ سلِّم.
- (پل کے دونوں طرف) جہنم میں سعدان کے کانٹوں جیسے آنکڑے (مڑے ہوئے لوہے) ہونگے، اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ وہ کتنے بڑے بڑے ہونگے۔
- ایک حدیث میں ہے: لوگوں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! پل کیسا ہوگا؟ فرمایا: ایک پھسلنے کا مقام ہوگا۔
- وہاں آنکڑے اور کانٹے ہوں گے جیسے نجد میں سعدان کا کانٹا ہوتا ہے۔
- امانت اور رحم (رشتہ داری) پل صراط کے دائیں بائیں کھڑے ہو جائیں گے۔

پل صراط پر گزرنے کی کیفیت:

مسلمان اس طرح گزریں گے کہ بعض پلک جھپکتے گزر جائیں گے، بعض بجلی کی طرح بعض ہوا کی طرح، بعض پرندے کی طرح، بعض تیز گھوڑوں کی طرح، بعض اونٹ کی طرح۔

مجموعی اعتبار سے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:

کچھ وہ ہوں گے جو پوری سلامتی کے ساتھ جہنم سے بچتے ہوئے پار ہو جائیں گے، بعض وہ ہوں گے جو زخم

کھا کر پار ہوں گے اور آخر جہنم سے نجات پائیں گے اور کچھ وہ ہوں گے جو جہنم میں دھکیل دیے جائیں گے۔ **أعاذنا الله منها.**

ایک روایت میں گزرنے والوں کی ترتیب یہ آئی ہے:

بجلی کی طرح، پھر ہوا کی طرح، پھر گھوڑے کی دوڑ کی طرح، پھر اونٹ پر سوار کی طرح، پھر آدمی کی دوڑ کی طرح، پھر معمول کے مطابق پیدل چلنے والے کی رفتار کی طرح۔

جس کے اعمال جس درجہ کے ہوں گے، اس کے گزرنے کی رفتار بھی اسی درجہ کی ہوگی، حتی کہ ایک آدمی گھسٹتا ہوا سرکتا ہوا آئے گا۔

پل صراط سے گزرتے وقت مؤمنین (کاملین) یہ کلمات کہتے ہوں گے: **رب سلّم سلّم.** (سنن الترمذي)

اس سے پہلے مسلم شریف کی روایت گزری چکی ہے، جس میں فقط انبیائے کرام علیہم السلام کا یہ الفاظ کہنا مذکور ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ملائکہ بھی یہ الفاظ کہتے ہوں گے۔

أدق من الشعر:

بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ کچھ لوگوں کے لئے بال سے زیادہ باریک ہوگا، اور بعض اہل اللہ کے لئے وسیع وعریض وادی کی طرح ہوگا۔

مولانا شمس الحق افغانی فرماتے ہیں کہ: متقی لوگوں کا مرکز ثقل اوپر ہوگا؛ اس لیے آرام سے گزریں گے، اور عاصیوں اور کافروں کا مرکز ثقل نیچے ہوگا؛ اس لیے گر جائیں گے، یا زخمی ہوں گے۔

مذکورہ بالا احادیث کی عربی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلّم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللّٰهم سلم سلم، وفي جهنم كلاليبُ مثلَ شَوكِ السَّعْدان، هل رأيتم شوكَ السعدان؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال: فإنها مثل شوك السعدان غير أنه لا يعلم قدرَ عِظَمِها إلا الله، تَخطَف الناسُ بأعمالهم، فمنهم مَن يُوبَق بعمله، ومنهم من يُخَردَل ثُمَّ يَنجو". (صحيح البخاري، رقم: ٨٠٦، باب فضل السجود. وصحيح مسلم، رقم: ١٨٢، باب معرفة طريق الرؤية)

"ثم يُضرَب الجسرُ على جهنمَ، وتحِلُّ الشفاعة، ويقولون: اللّٰهم سَلِّمْ سلّم. قيل: يا رسول اللهﷺ! وما الجسر؟، قال: دَحْضٌ مَزِلَّةٌ، فيه خَطاطِيفُ وكلاليبُ وحَسَكٌ تكون بنجد فيها شويكة يقال لها: السعدان، فيمرُّ المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح،

وكالطير، وكأجاويد الخيل، والركاب، فناجٍ مسلمٌ، ومخدوش مُرسلٌ، ومكدوسٌ في نار جهنم. الحديث.

قال أبو سعيد: بلغني أن الجسر أدقُّ من الشعرة، وأحد من السيف.

"وتُرسَلُ الأمانةُ والرَّحِمُ، فتقومان جنبتي الصراط يمينًا وشمالًا، فيمر أولكم كالبرق، قال: قلت: بأبي أنت و أمي! أي شيء كَمَرِّ البرقِ؟ قال: تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الطير، وشدِّ الرجال، تجري بهم أعمالهم، ونبيكم قائم على الصراط يقول: ربِّ سلِّم سلِّمْ، حتى تَعجز أعمالُ العباد، حتى يجيء الرَّجلُ فلا يستطيع السيرَ إلا زَحْفًا". (الروايات كلها من صحيح مسلم، باب معرفة طريق الرؤية، و باب إثبات الشفاعة، و إخراج الموحدين من النار، وباب أدنى أهل الجنة منزلة فيها)

عن سعيد بن أبي هلال، قال: بلغنا أن يكون على بعض الناس أدق من الشعر، وعلى بعض الناس مثل الوادي الواسع. (الأولياء لابن أبي الدنيا، رقم: ١٧. فتح الباري ٤٥٤/١١. التذكرة للقرطبي ٣٨٤)

قال رسول الله ﷺ: "شعار المؤمن على الصراط: ربِّ سلِّمْ سلِّمْ". (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٣٢، باب ما جاء في شأن الصراط)

عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ قال: "شعار أمتي إذا حُمِلوا على الصراط: لا إله إلا أنت". (المعجم الكبير للطبراني ١٦٨/٦٩/١٣)

"الصراطُ على الجهنم مثلُ حدِّ السيف، فتمر الطائفة الأولى كالبرق، والثانية كالريح، والثالثة كأجود الخيل، والرابعة كأجود الإبل والبهائم، ثم يمرون والملائكة تقول: رب سلِّم سلِّم". (المستدرك، رقم: ٣٤٣٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي.)

"فيمرُّ المؤمنون كطرف العين، وكالبَرق، وكالرِّيح، وكالطير، وكأجاوِيدِ الخيل والرِّكاب". (صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم: ١٨٣)

" إن آخر من يدخل الجنة رجل يمشي على الصراط، فيَنْكَبُّ مرةً ويمشي مرةً". الحديث. (مسند أحمد، رقم: ٣٧١٤. وإسناده صحيح على شرط مسلم.)

آسانی سے پل صراط پار کرنے کے اعمال:

کتابوں میں ایسے بہت سے اعمال کا ذکر ملتا ہے جن کی برکت سے اللہ تعالی پل صراط پر گزرنا آسان فرماتے ہیں۔

(۱) بدعت سے اجتناب۔

"وإن أحببتَ أن لا توقف على الصراط طرفة عين حتى تدخل الجنة فلا تحدث في دين اللّٰه حدثاً برأيك". (قاله ﷺ لأبي هريرة.) (أخرجه الخطيب في التاريخ ١٤٤/٥. وذكره القرطبي في التذكرة، ص٧٦٥، وقال: "وهذا غريب الإسناد ومتنه حسن". لكن أورده ابن الجوزي في الموضوعات ٢٦٤/١، وقال: "أبو همام القرشي اسمه محمد بن مجيب، قال يحيى بن معين: كذاب عدو اللّٰه)

(۲) آداب کی رعایت کرتے ہوئے صدقہ کرنا۔

وقال ﷺ: "مَن أحسنَ الصدقة في الدنيا جازَ على الصراط". (حلية الأوليا٣/٢٢٠)

(۳) مسجد کو اپنا گھر بنانا (زیادہ وقت مسجد میں گذارے)۔

"من يكن المسجدُ بيتَه ضمِن اللّٰه له بالروحِ والرحمةِ والجواز على الصراط إلى الجنة". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٧١٤٩)

مسجد میں بکثرت وقت گزرنے کی برکت سے پل صراط سے پار ہو جانے کی ضمانت کا بیان روایات میں مختلف الفاظ کے ساتھ مذکور ہے اور کئی ایک صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ مضمون نقل کیا گیا ہے، نیز علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں: وهذا الحديث رواه سعيد بن منصور والطبراني والبزّار وحسّنه عن أبي الدرداء. (شرح الزرقاني على المواهب، الفصل الثالث في أمور الآخرة وهو آخر فصل في الكتاب)

(۴) تمام شرائط و آداب کی رعایت کرتے ہوئے نماز کا اہتمام کرنا۔

قال رسول ﷺ: "من حافظ على هؤلاء الصلوات المكتوبات في جماعة كان أول من يجوز على الصراط كالبرق اللّامِع". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٦٦٤١ و٦٥٦٦ عن أبي هريرة وابن عباس. قال الهيثمي: "و فيه بقيه بن الوليد، و هو مدلس و قد عَنعنه". مجمع الزوائد ١٦٣/٢).

(۵) درود شریف کی کثرت۔

"الصلاة عليَّ نور على الصراط". (الترغيب لابن شاهين، ص: ١٤. الفردوس بمأثور الخطاب ٤٠٨/٢. فيض القدير ٢٤٩/٤)

اس مضمون کی اور بھی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں دورد شریف کی برکت سے پل صراط پار کرنے کا ذکر ہے۔

ایک روایت میں ایک شخص کا حال بیان فرمایا گیا ہے کہ اسے پل صراط سے گزرنے میں سخت تکلیف ہو رہی تھی کہ اچانک (اچھی صورت میں) درود شریف نے آ کر اس کی مدد فرمائی۔ (دیکھئے: الدر المنضود، الفصل الرابع. القول البديع، الفصل الثاني. القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين لابن بشكوال. أمالي ابن بشران،

ص:۱۱۷).

(۶) کسی مسلمان کی تکلیف دور کرنا۔

"مَن فرَّج عن مؤمن كربةً جعل الله تعالى له يوم القيامة شُعبتَين من نور على الصراط يضيءُ بضوئهما عالَمٌ لا يُحصِيهم إلا رب العِزَّة". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٤٥٠٤).

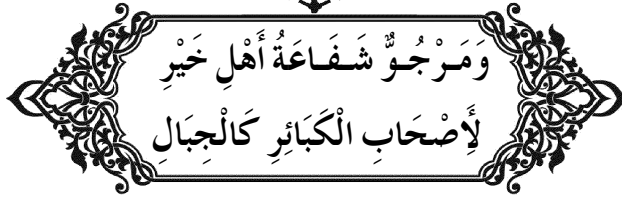
(۷) کسی مسلمان کی ضرورت پوری کرنا۔

"من مشى مع أخيه في حاجة حتى أثبتها له أثبت الله عز وجل قدمه على الصراط يوم تزِل فيه الأقدام".

وفي رواية: "من رفع حاجة ضعيف". الحديث. (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٦٠٢٦، ١٣٩/٦. الترغيب لابن شاهين ٤٨٤/١. التمهيد لابن عبد البر ٥٦/١٣-٥٧)

نکتہ:

علما نے لکھا ہے کہ پل صراط پر گزرتے وقت ۷ ؍پل پار کرنے ہوں گے: پہلے میں ایمان، دوسرے میں نماز، تیسرے میں زکاۃ، چوتھے میں روزہ، پانچوے میں حج عمرہ، چھٹے میں طہارت اور ساتویں میں حقوق العباد کے بارے میں سوال ہوگا اور یہ سب سے خطرناک ہوگا۔ یاد رہے کہ چھٹے پل پر جو سوال ہوگا اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ان مسائل کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: **البدور السافرة في أمور الآخرة للسيوطي. والدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة للغزالي. وكتاب الروح لابن قيم. وعلامات القيامة للشاه رفيع الدين. وتفسير ابن أبي حاتم. وتفسير القرطبي. والدر المنثور. وتفسير ابن كثير. كلهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾.** (الفجر: ١٤).

ترجمہ: پہاڑوں کی مانند کبیرہ گناہوں کے مرتکب لوگوں کے لیے اہل خیر کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

یہ شعر ماقبل میں شعر نمبر ۲۸ پر گزر چکا ہے، اس کی تشریح وہاں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ مختصراً یہاں بھی ملاحظہ فرمائیے:

رجاء: طمع اور خوف کے معنی میں آتا ہے، یہاں مراد امید اور طمع ہے۔ اور ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا﴾. (نوح: ۱۳) میں خوف مراد ہے۔

رجاء اور طمع میں فرق:

رجاء اس امر کے لیے ہوتی ہے جس کے اسباب بظاہر مہیا ہوں؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا﴾ (نوح: ۱۳)، اور طمع وہ ہے جس کے اسباب بظاہر نہ پائے جائیں۔

اشکال: مرجوٌّ سے اشارہ ملتا ہے کہ شفاعت ظنی ہے؛ حالانکہ شفاعت یقینی ہے؟

جواب: نفس شفاعت تو یقینی ہے؛ لیکن کس کی شفاعت کس کے لیے اور کس وقت ہوگی، یہ رجاء کے درجہ میں ہے۔

شفاعة: شَفْعٌ سے ماخوذ ہے بمعنی ملانا اور دوگنا کرنا۔ كأنّ المجرم كان فردًا فشُفّع گویا کہ مجرم اکیلا تھا اور دوسرے کی شفاعت وطلب اس کے ساتھ مل گئی۔

شفاعت کا معنی ہے: **طلب الخير، أو طلب العفو والفضل من الغير للغير.**

شفاعت کرنے والے: انبیا علیہم السلام، ملائکہ، علما، شہدا اور صالحین ہوں گے۔

لأصحاب الكبائر:

أصحاب، صاحب کی جمع ہے، جیسے أنصار، ناصر کی۔ یا صحْب کی جمع ہے، جیسے: أفراخ، فَرْخ کی، یا جمع الجمع ہے: صاحب کی جمع صحب، جیسے تاجر کی تجر، اور صحب کی أصحاب جیسے فرخ کی

أفراخ ہے۔

الکبائر: کبیرہ اس گناہ کو کہتے ہیں جس پر وعید وارد ہوئی ہو، یا لعنت، یا حد آئی ہو۔ قرآن وحدیث میں اس کی تعریف نہیں آئی؛ تا کہ ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر اس سے اجتناب کا اہتمام کرے۔

شفاعت کی شرائط:

(۱) اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجازت کا ہونا؛ ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾. (البقرة: ۲۵۵).

وقال تعالى: ﴿لَا يَتَكَلَّمُوْنَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبأ: ۳۸)

(۲) شافع اور مشفوع کا مؤمن ہونا؛ ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾. (الزخرف: ۸۶).

یہ شعر معتزلہ کی تردید میں ہے کہ وہ اصحاب کبائر کی شفاعت کے قائل نہیں۔ اور جہاں کہیں شفاعت کا ذکر آتا ہے اس کو رفع درجات پر محمول کرتے ہیں۔ نیز معتزلہ صاحبِ کبیرہ کے لیے دوامی جہنم کے قائل ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص۶۸۷-۶۹۰)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة: ۴۸).

جواب: آیتِ کریمہ: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ سے مراد للكافر من الكافر ہے، ورنہ دوسری آیات میں شفاعت کا ذکر موجود ہے: ﴿لَا يَمْلِكُوْنَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾. (مریم: ۸۷). وقال تعالى: ﴿لَا يَتَكَلَّمُوْنَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبأ: ۳۸)

کفار اپنے باطل معبودوں کی شفاعت قہریہ کے قائل تھے؛ ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَى﴾. (الزمر: ۳) وفي موضع آخر: ﴿هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس: ۱۸)

دلیل (۲): ﴿مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَلَا شَفِيْعٍ يُطَاعُ﴾. (غافر: ۱۸) اور صاحب کبیرہ بھی ظالم ہے؛ اس لیے اس کے حق میں بھی شفاعت نہیں۔

جواب: آیت میں ظالمین سے مراد کافرین ہیں؛ قال اللّٰه تعالى: ﴿وَالْكٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾. (البقرة: ۲۵۴)

دلیل (۳): ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة: ۲۵۴).

جواب: چونکہ مشرکین اپنے معبودانِ باطلہ کی شفاعتِ قہریہ کے قائل تھے اور کہتے تھے: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا

لِيُقَرِّبُوْنَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَى﴾. (الزمر: ۳). اور کہتے تھے: ﴿هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس: ۱۸) تو ان کی تردید فرمائی کہ شفاعت للکافر من الکافر نہ ہوگی؛ چہ جائیکہ بے جان اصنام شفاعت کریں۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ اصحابِ کبائر کے لیے شفاعت ہے؛ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: "شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي". (سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة، رقم: ۲۴۳۵. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح).

یعنی میری امت کے اہل کبائر کے لیے میری شفاعت مفید اور نافع ہوگی۔

اشکال: "من ترك سنتي لم تنله شفاعتي". اس روایت میں تارکِ سنت یعنی گنہگار کے لیے شفاعت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب: (۱) اس روایت کی کوئی اصل نہیں، کتب حدیث میں یہ روایت موجود نہیں؛ حتی کہ جن حضرات نے "موضوعات" کے موضوع پر کتابیں لکھی ہیں انھوں نے بھی اس روایت کو ذکر نہیں کیا۔

(۲) اور اگر بالفرض یہ روایت ثابت ہو تو علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب لکھا ہے کہ یہ اعتقاداً ترک پر، یا بالکلیہ ترک پر محمول ہے۔ (فتح القدير ۹/۵۰۹)

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ شفاعت تارک سنت کے رفعِ درجات کے لیے کام نہ آئے گی۔

(۴) یا سنت سے مراد طریقۂ نبوی یعنی اسلام ہے، اور تارک اسلام کے لیے شفاعت نہیں۔ اور اگر ترکِ سنت استخفافاً ہو تو یہ بھی کفر ہے، اور کافر کے لیے شفاعت نہیں۔

قال ابن جماعة: "الناس على قسمين: مؤمن، وكافر، فالكافر في النار إجماعًا، والمؤمن على قسمين: طائع وعاصٍ، فالطّائع في الجنة إجماعًا، والعاصي على قسمين: تائب وغير تائب، فالتائب في الجنة إجماعًا، وغير التائب في مشيئة اللّٰه تعالى". (ضوء المعالي، ص۱۷۳، ت: عبد السلام شنّار)

اور یہ عاصی غیر تائب شفاعت کا محتاج ہے۔

شفاعت کی اقسام:

شفاعت کی بہت سی اقسام ہیں۔ ترمذی کے حاشیہ میں دس اقسام مذکور ہیں۔ مشہور اقسام کو میں نے "تخمر كدًّا" میں جمع کیا ہے۔ اس کا ترجمہ یہ ہے: مشقت کو چھپا دو شفاعت کے ذریعہ۔ یا شفاعت تکلیف کو مٹاتی ہے۔

ت: لتخفيف العذاب.

خ: للخروج من النار لِمَن دخل فيه.

م: لمتساوي الحسنات والسيئات.

م: لمستحق النار الذي لم يدخل فيها بعدُ.

ر: لرفع الدرجات. اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ك: الشفاعة الكبرىٰ ولأصحاب الكبائر.

د: لدخول الجنة بغير حساب.

د: لدخول جميع المؤمنين في الجنة.

ا: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔

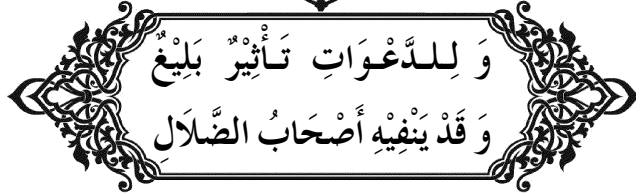
حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالی کی شفاعت کی بیان کردہ اقسام ثلاثہ:

بریلوی علما حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالی پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ شفاعت کے منکر ہیں۔ یہ اعتراض غلط ہے؛ حضرت مولانا نے شفاعت کی بہت نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شفاعت کی تین قسمیں ہیں:

۱- شفاعت بالوجاہۃ، اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بادشاہ اپنے نظامِ مملکت کو بچانے کے لیے کسی صاحبِ وجاہت ودبدبہ وزیر کی شفاعت اور سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف مانتا ہے کہ اگر نہ مانے تو نظامِ مملکت میں خلل اور گڑبڑ پیدا ہو جائے گی۔ یہ شفاعت منفی اور معدوم ہے۔

۲- شفاعت بالمحبۃ، کہ کوئی شخص کسی محبوب کی سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف اس لیے مانتا ہے کہ محبوب ناراض نہ ہو جائے، تو دل کی مجبوری کی وجہ سے شفاعت مانتا ہے۔ یہ شفاعت بھی معدوم اور منفی ہے۔

۳- تیسری قسم شفاعت اذنی ہے، اللہ تعالی اپنی مرضی سے کسی نبی اور ولی کو شفاعت کی اجازت دیں گے۔ یہ شفاعت ثابت ہے۔

اس کی تفصیل شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے تقویۃ الایمان کے باب الاشراک فی التصرف میں بیان فرمائی ہے۔ پہلی دو قسموں کو شفاعت قہری اور آخری قسم کو شفاعت اذنی کہتے ہیں۔

ترجمہ: دعاؤں کی تاثیر کامل اور قوی ہے، اور اس کی نفی گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ (گمراہوں سے مراد معتزلہ ہیں)۔

دعا کے متعدد معانی:

(۱) دعا بمعنی عبادت: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾. (يونس:١٠٦).
﴿لَا تَدْعُ﴾ أي: لا تعبد.

(۲) دعا بمعنی سوال: ﴿اُدْعُوْنِيْٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. (غافر:٦٠).

(۳) دعا بمعنی ندا: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾. (الإسراء:٧١).

(۴) دعا بمعنی طلب الإعانة من الغير: ﴿وَادْعُوْا شُهَدَآءَ كُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾. (البقرة:٢٣).

(۵) دعا بمعنی الثناء والذكر: ﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾. (الإسراء:١١٠).

علما فرماتے ہیں:

(۱) الاعتماد على الأسباب، وتركُ الدعاء شركٌ في الأسباب والتوحيد. گویا اسباب کو خدا کا درجہ دے دیا۔

(۲) محو الأسباب ومحق الأسباب حمق، أي: حماقة. یعنی اسباب کو بے کار سمجھنا حماقت ہے۔

بوقت دعا اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کا استحضار ضروری ہے:

دعا کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کو تسلیم کرنا ضروری ہے:

(۱) وجود باری تعالیٰ کا یقین؛ (۲) اللہ غنی ہے اور ہم اس کے محتاج ہیں؛ (۳) اللہ سمیع ہے؛ (۴) اللہ علیم ہے؛ (۵) اللہ کریم ہے؛ (٦) اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، یا نہیں؟

بعض کہتے ہیں کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی، اور دلیل میں اس آیت کریمہ کو پیش کرتے ہیں: ﴿وَمَا

دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ إِلَّا فِي ضَلٰلٍ﴾. (الرعد:١٤).

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ امورِ دنیا میں کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، آخرت کے بارے میں نہیں، اور مذکورہ آیت کریمہ کا تعلق آخرت سے ہے۔

اور آیت کریمہ کی یہ تاویل کہ کافر سے مراد کافر بالنعمۃ ہے۔ یہ تاویل بعید ہے۔ ہاں یہ تاویل درست ہے کہ دنیا میں اگر آخرت کے بارے میں سوال کرے، مثلاً یہ کہ مجھے آخرت میں جنت مل جائے، تو قبول نہ ہوگی۔[1]

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: "اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرًا، فإنها ليس دونها حجاب". (مسند الإمام أحمد، رقم: ١٢٥٤٩، وإسناده ضعيف لجهالة أبي عبد الله الأسدي).

(۲) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اتقِّ دعوةَ المظلوم؛ فإنه ليس بينه وبين الله حجاب". (صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، رقم: ١٤٩٦).

(۳) ابلیس رأس الکفر ہے اور اس نے دعا کی: ﴿أَنْظِرْنِيْ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ﴾. (الحجر: ٣٦) اور اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک لیے مہلت دیدی: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ﴾. (الحجر: ٣٧)

اور یہ کہنا کہ اس نے نفخۂ ثانیہ تک مہلت مانگی اور اس کو نفخۂ اولیٰ تک مل گئی، یا ﴿فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ﴾ في علم الله لا لأجل دعائك. یہ باتیں خلاف ظاہر ہیں۔ ﴿فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ﴾ کی "ف" سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلت اس کی دعا کا نتیجہ ہے۔

دعا کی افادیت کے انکار پر معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ دعا کی افادیت کا انکار کرتے ہیں اور اپنے مسلک کی تائید میں درج ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) جس چیز کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ چیز من جانب اللہ مقدر ہوگی، یا مقدر نہ ہوگی؛ اگر مقدر ہے تو

---

(۱) قال العلامة الآلوسي في تفسير قوله: ﴿أَنْظِرْنِي إِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ﴾: "ظاهر النظم الكريم عند غير واحد أن هذه إجابة لدعائه كلا أو بعضًا، وفي ذلك دليل لمن قال إن دعاء الكافر قد يستجاب، وهو الذي ذهب إليه الدبوسي وغيره من الفقهاء خلافًا لما نقله في البزازية عن البعض من أنه لا يجوز أن يقال: إن دعاء الكافر مستجاب؛ لأنه لا يعرف الله تعالى ليدعوه. والفتوى على الأول للظاهر، ولقوله صلى الله عليه وسلم: "دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافرًا". (روح المعاني ٩/٤٥.)

وقال الآلوسي في موضع آخر: "دعاء الكافر قد يُستَجاب، وهو المصرح به في الفتاوى، واستجابة دعاء إبليس وهو رأس الكفار نصٌّ في ذلك، وأجِيب بأن المراد دعاؤُهم الله تعالى بما يتعلق بالآخرة". (روح المعاني، ١٣/٩٤، الرعد: ١٥.) وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٣٤٩. وردّ المحتار ٢/١٨٥. وانظر أيضًا للاختلاف والدلائل: شرح العقائد، ص ٢٧١-٢٧٣. والنبراس، ص٣٤٩)

ویسے ہی مل جائے گی، دعا کی حاجت نہیں ہے، اور اگر مقدر نہیں ہے، تو دعا کرنا بے فائدہ ہے۔

یا جس چیز کی دعا کی جاتی ہے وہ واجب الوقوع ہوگی، یا ممتنع الوقوع ہوگی، اگر واجب ہے تو دعا کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر ممتنع ہے تو دعا کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

جواب:

الزامی جواب یہ ہے کہ یہی دلیل اعمالِ صالحہ میں بھی جاری ہوسکتی ہے کہ جنت مقدر ہے تو اعمالِ صالحہ کی کیا ضرورت؟ اور مقدر نہیں تو اعمال کا کیا فائدہ ہے؟ پھر معتزلہ اعمالِ صالحہ کے قائل کیوں ہیں؟! بلکہ معتزلہ کے نزدیک تو اعمالِ صالحہ کا تارک کافر ہے۔ تو جس طرح جنت مقدر ہے؛ مگر اعمال کے ساتھ معلق ہے، اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی کے لیے کوئی چیز مقدر ہو؛ لیکن دعا کے ساتھ معلق ہو، دعا کرے گا تو کام ہوگا، ورنہ نہیں۔

معتزلہ نے جو واجب الوقوع اور ممتنع الوقوع کی تقسیم کی ہے تو اس کی ایک شق ممکن الوقوع بھی ہے، اور جب ممکن الوقوع ہے تو دعا ایک جانب کے لیے مرجح بن سکتی ہے؛ اس لیے کہ ممکن کی جانبِ وجود وعدم برابر ہوتی ہے اور دعا سے جانبِ خیر کو ترجیح ہو جاتی ہے۔

دعا تقدیر کے ساتھ متصادم نہیں، جیسے کہ کھانا تقدیر کے ساتھ متصادم ومنافی نہیں؛ کوئی یہ نہیں کہتا کہ اگر میری حیات مقدر ہے تو کھانے پینے کی کیا ضرورت ہے؟

علما فرماتے ہیں کہ دعا کی وجہ سے قضا معلق بدل جاتی ہے۔ اور معلق ومبرم کی تقسیم لوحِ محفوظ اور فرشتوں کے صحیفوں کے اعتبار سے ہے، اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے تو ہر قضا مبرم ہے۔

متکلمین تقدیر کو تقدیرِ مبرم اور معلق میں تقسیم کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ تقدیرِ معلق فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے ہر تقدیر مبرم ہے۔ مثلاً زید کی عمر ۷۰ سال ہے، لیکن اگر ۷۰ سال کی عمر میں لاحق شدہ بیماری کا علاج کرلیا تو اس کی عمر ۹۰ سال ہو جائے گی۔ یہ اگر مگر فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو علاج اور صحت سب کچھ معلوم ہے۔

قضائے مبرم اور قضائے معلق کی بحث:

اکثر علما قضا کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ۱- قضائے مبرم، یعنی محکم غیر مشروط۔ ۲- قضائے معلق، یعنی مشروط۔ مثلاً فلاں آدمی دعا کرے گا یا صلہ رحمی کرے گا تو دعا سے اس کی تقدیر بدل جائے گی اور صلہ رحمی سے اس کی عمر کی اجل بدل جائے گی اور رزق میں برکت آئے گی۔

ابن التین السفاقسی، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور علامہ شوکانی وغیرہ تقدیر کی تقسیم کے قائل ہیں اور کہتے

ہیں کہ اللہ تعالی کو سب کچھ معلوم ہے، مثلاً اگر زید صلہ رحمی کرے تو اس کی عمر بڑھ جائے گی اور وہ صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر بجائے ۶۰ سال کے ۹۰ سال ہوگی؛ ہاں فرشتوں کے علم میں زیادت اور نقصان ممکن ہے: ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗۤ أُمُّ الْكِتٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩) فرشتوں کے علم میں محو و اثبات تقدیر معلق ہے۔

لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے بدء الامالی کی شرح "جامع اللآلي" (ص ۴۴-٦٦) میں طویل کلام کر کے اس تقسیم کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قضا مبرم ہی ہے اور تقسیم کی تردیدیوں کی ہے کہ اس تقسیم پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز اگر صحیح اجل اللہ تعالی کو معلوم ہو اور فرشتوں کو معلوم نہ ہو تو وہ روح کیسے قبض کرتے ہیں اور اگر اللہ تعالی بتلاتے ہوں تو تقدیر معلق کا فائدہ کیا ہوا؟

نیز ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا﴾. (الأحزاب: ٣٨) اور ﴿وَإِذَآ أَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهٗ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ﴾ (الرعد: ١١) اور ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ (الأعراف: ٣٤) سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کی صرف ایک قسم ہے۔

اور نذر کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إنه لا يرد شيئًا". (صحيح البخاري، رقم: ٦٦٠٨) یہ تقدیر کو رد نہیں کرتی۔ اسی طرح رزق اور اجل بھی مقدر ہیں۔ اور یہ تقدیر مبرم ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ﴾. (الزخرف: ٣٢) نیز اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوْتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾. (آل عمران: ١٤٥) ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾ کے معنی قضا و قدر ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے: "إن الله يأمر الملك بنفخ الروح في الجنين وأن يكتب أربع كلمات هي: رزقه، وأجله، وعمله، شقي أو سعيد". (صحيح البخاري، رقم: ٣٢٠٨. صحيح مسلم، رقم: ٢٦٤٣)

اور صحیح مسلم کی روایت ہے کہ جب ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوسفیان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی درازی عمر کی دعا مانگی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قد سألتِ الله لآجالٍ مضروبةٍ وأيامٍ معدودةٍ وأرزاقٍ مقسومةٍ، لن يُعَجِّل شيئًا قبل حِلِّه، أو يؤخِّر شيئًا عن حِلِّه، ولو كنتِ سألتِ الله أن يعيذك من عذابٍ في النار، أو عذاب في القبر كان خيرًا وأفضلَ". (صحيح مسلم، رقم: ٣٦٦٣)

جن آیات اور احادیث سے تقدیر کی تقسیم معلوم ہوتی ہے دکتور کنعان نے ان کو رد کیا ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

۱- ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗۤ أُمُّ الْكِتٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩) سے تقدیر معلق پر استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی جن احکام و آیات کو منسوخ کرنا چاہتے ہیں ان کو منسوخ

کرتے ہیں اور جن کو باقی رکھنا چاہتے ہیں باقی رکھتے ہیں۔یا مطلب یہ ہے کہ جو مشرکین عذاب کا مطالبہ کر رہے ہیں ان کو سمجھنا چاہیے کہ ہلاکت کا ایک دن مقدر ہے جب وہ دن آجائے گا تو اللہ تعالی اس شخص کو مٹا دے گا اور جس کی ہلاکت کا وقت نہیں آیا اس کو باقی رکھے گا۔قرطبی کہتے ہیں کہ جو مقدر ہے وہ مثبت ہے اور جو غیر مقدر ہے وہ محو ہے۔

۲- اور آیت کریمہ ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتٰبٍ إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ﴾ (فاطر: ۱۱) سے بھی استدلال صحیح نہیں؛اس لیے کہ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی عمر طویل ہے اور دوسرے کی کم ہے، یہ دونوں باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔یا یہ معنی ہے کہ معمر کی عمر اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی عمر کی کمی دونوں علم الٰہی یا لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔

۳-﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ میں ﴿قَضَى أَجَلًا﴾ سے موت اور ﴿أَجَلٌ مُسَمًّى﴾ سے حشر اور بعث کا وقت مراد ہے۔یا ﴿قَضَى أَجَلًا﴾ سے دنیا اور ﴿أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے آخرت مراد ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اُن دو حدیثوں کو ذکر کیا ہے جن سے تقدیر معلق پر استدلال کیا جاتا ہے:

پہلی حدیث یہ ہے: ”مَن أحَبَّ أن يُبسَط له في رزقه، أو يُنسَأ له في أثره فليصِلْ رحِمَه“.
(صحيح البخاري، رقم: ۲۰۶۷. صحيح مسلم، رقم: ۲۵۵۷) یہ حدیث ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾. (يونس: ۴۹) کے ساتھ متعارض ہے؛اس لیے اس کے معنی عمر کی برکت، طاعات کی توفیق، اولاد صالح، یا اس کے ذکر خیر کا باقی رہنا ہے۔

اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالی نے یہ لکھا ہے کہ یہ آدمی صلہ رحمی کرے گا اور اس کی وجہ سے اتنی عمر پائے گا اور یہ بغیر اگر مگر کے قضائے مبرم ہے۔

دوسری حدیث جس سے تقدیر معلق پر استدلال ہوتا ہے: ”لا يرُدُّ القضاءَ إلا الدعاءُ ولا يزيد في العمر إلا البِرُّ“. (سنن الترمذي، رقم: ۲۱۳۹) ترمذی کی سند میں ابو مودود ضعیف ہے؛ ہاں حاکم کی ایک روایت (۱/۴۹۳) کی حاکم وذہبی نے تصحیح کی ہے۔ابو حاتم محمد بن حبان نے اس روایت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دائمی دعا کی وجہ سے تقدیر آسان ہو جاتی ہے اور احسان کی وجہ سے زندگی پر مسرت ہو جاتی ہے۔یہی عمر کی زیادت ہے۔

دکتور محمد احمد کنعان کے تفصیلی کلام کا خلاصہ ختم ہوا۔ڈاکٹر صاحب کے دلائل پر بحث ہو سکتی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچایا اور صرف ان کے کلام کی تلخیص ذکر کرنے پر اکتفا کیا۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یا اعتراض: معتزلہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے: **اللّٰـه عـلـيـم بكل شيء فلا حاجة إلى الدعاء؟**

جواب: اللہ تعالیٰ کو یقیناً ہر چیز معلوم ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ کونسا کام دعا کی قبولیت سے ہوگا۔

اعتراض (۳): المطلوب إن كان أصلح للعبد فيُعطيه اللّٰهُ تعالَى، وإنْ لم يكن أصلح فلا فائدة في سؤاله؟

جواب: یہ معتزلہ کے قول "**الأصلح للعبد واجب على اللّٰه**" پر مبنی ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں: "**الأصلح للعبد ليس بواجب على اللّٰه**".

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر غیر اصلح ہے تو سوال کا کوئی فائدہ نہیں؟ اس بات کا جواب یہ ہے کہ غیر اصلح کو اللہ عزوجل دعا کی برکت سے اصلح بنا دینے پر قادر ہیں۔

اعتراض (۴): الدعاء ينافي ويخالف الرضاء بالقضاء؟

جواب: المقصود أن يجعل اللّٰهُ تعالَى المطلوب قضاءً. یعنی جو ہم چاہتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کا فیصلہ کردے۔

اعتراض (۵): الدعاء يشبه الأمرَ والنهيَ. یعنی دعا کے ذریعہ بندہ گویا اللہ تعالیٰ کو حکم کرتا ہے، جو اللہ کی شان میں بے ادبی ہے۔

جواب: امر ونہی میں اعلیٰ ادنیٰ کو حکم دیتا ہے اور دعا میں تو ادنیٰ اعلیٰ کو قادر مطلق مان کر سوال اور اپنی حاجت طلب کرتا ہے۔

اعتراض (۶): حدیث میں آتا ہے: "**من شغَله القرآنُ عن ذِكري ومسألتي أعطيتُه أفضلَ ما أُعْطِي السائلين.**" (سنن الترمذي، كتاب أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، رقم: ۲۹۲٦، وإسناده حسن.)

یعنی جب قرآن کی تلاوت میں مشغول ہونے والے کو مانگنے والوں سے زیادہ اللہ تعالیٰ عطا کرتے ہیں، تو پھر دین کے کام میں مشغول رہو، دعا کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب: خود اس حدیث میں سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ سائلین کو دیتے ہیں؛ لیکن جو دن رات تلاوتِ قرآن اور ذکر میں مشغولیت کے سبب دعا نہ کرسکے، تو اس کی تمام ضروریات کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے پورا فرما دیتے ہیں۔

اعتراض (۷): دعا کا مطلب ہے: دوسروں کو اپنے عمل سے فائدہ پہنچانا، اور قانون ہے: "**الإنسان لا**

يُجزَى إلا بعمله''؛ ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلإِنْسَان إِلَّا مَا سَعٰى﴾. (النجم: ۳۹).

جواب: (۱) مراد سعیِ ایمانی ہے، کہ ایک کی سعیِ ایمانی دوسرے کے کام نہیں آسکتی۔

(۲) ہر شخص کو اس کے عمل کا فائدہ ملتا ہے، جیسے ہر ایک کو اس کی ملازمت کی تنخواہ ملتی ہے، پھر اگر وہ اپنی مرضی سے اپنی تنخواہ کسی اور کو دینا چاہے تو دے سکتا ہے، تو اسی طرح جس عمل کا ثواب اسے ملے، اسے وہ دوسروں کو بھی دے سکتا ہے۔(۱)

(۳) یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کے کام نہیں آتا؛ ﴿أَمْ لَـمْ يُـنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوْسٰى. وَإِبْرَاهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى. أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰى. وَأَنْ لَّيْسَ لِلإِنْسَان إِلَّا مَا سَعٰى﴾. (النجم: ۳۶-۳۹)

یعنی یہ کتبِ سابقہ کا مضمون ہے، ہماری شریعت کا نہیں۔

(۴) قرآن میں عدل کا بیان ہے، اور عدل تو یہی ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کو نہیں پہنچتا ہے؛ لیکن فضل الٰہی کا تقاضہ ہے کہ عملِ خیر کا اثر دوسرے کو پہنچتا ہے۔

(۵) لام بمعنی علی ہے۔ أي: ليس على الإنسان إلا ما سعى. ایک کا گناہ دوسرے پر نہیں۔

(۶) یا سعی بمعنی نوی ہے، ایک کی نیت دوسرے کے لیے کافی نہیں۔

(۷) یا کافر کے لیے ایصالِ ثواب مفید نہیں۔

---

(۱) قال ابن الجوزي في تفسيره: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى﴾: معناه ليس للإنسان إلا جزاء سعيه، إنْ عمِل خيرًا جُزِيَ عليه خيرًا، وإنْ عمِل شرًّا جُزِي شرًّا. واختلف العلماء في هذه الآية على ثمانية أقوال:

أحدها أنها منسوخة بقوله: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيْمَانٍ﴾. (الطور: ۲۱) فأدخِل الأبناءُ الجنةَ بصلاح الآباء. قاله ابن عباس. ولا يصِحُّ؛ لأن لفظ الآيتين لفظ خبر، والأخبار لا تُنسَخ.

والثاني: أن ذلك كان لقوم إبراهيم وموسى، وأما هذه الأمة فلهم ما سعوا وما سعى غيرهم. قاله عكرمة، واستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم للمرأة التي سألته: إن أبي مات ولم يحج، فقال: ''حُجِّي عنه''.

والثالث: أن المراد بالإنسان هاهنا الكافر، فأما المؤمن فله ما سعى، وما سُعِيَ له. قاله الربيع بن أنس.

والرابع: أنه ليس للإنسان إلا ما سعى من طريق العدل، فأما من باب الفضل فجائز أن يزيده الله عزَّ وجلَّ ما شاء. قاله الحسين بن الفضل.

والخامس: أن معنى ﴿مَا سَعَى﴾ ما نوَى. قاله أبو بكر الوراق.

والسادس: ليس للكافر من الخير إلا ما عمله في الدنيا، فيثاب عليه فيها، حتى لا يبقى له في الآخرة خير. ذكره الثعلبي.

والسابع: أن اللام بمعنى ''على'' فتقديره: ليس على الإنسان إلا ما سعى.

والثامن: أنه ليس له إلا سعيه، غير أنَّ الأسباب مختلفةٌ، فتارة يكون سعيه في تحصيل قرابة وولدٍ يترحَّم عليه وصديق، وتارةً يسعى في خدمة الدين والعبادة فيكتسب محبة أهل الدين فيكون ذلك سببًا حصل بسعيه. حكى القولين شيخنا علي بن عبد الله الزاغوني''. (زاد المسير ۸/۸۰-۸۱. وانظر أيضًا: روح المعاني ۲۶/۱۵۵، النجم: ۳۹)

(۸) یا منسوخ ہے اور ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيْمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾. (الطور: ۲۱) والی آیت ناسخ ہے۔

(۹) یا یہ معنی ہیں کہ عبادات بدنیہ میں نیابت نہیں، مثلاً ہر ایک اپنے لیے نماز پڑھے گا۔ یہ جوابات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ طحطاوی علی مرقی الفلاح ملاحظہ کیجئے۔

اعتراض (۸): دعا کی افادیت کو تسلیم کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا، مثلاً: کوئی کہے: " اللّٰھمّ اغفر للمؤمنین والمؤمنات " اگر دعا قبول ہو، تو دوسری طرف نصوص سے ثابت ہے کہ فساق وعصاۃ کو سزا ملے گی۔

جواب: مغفرت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) رفع العذاب: عذاب بالکل ختم ہو جائے۔

(۲) تخفیف العذاب: مثلا: موٹے کوڑے کی جگہ ہلکے کوڑے۔

(۳) تقلیل العذاب: مثلا: ۱۰/سال کے عذاب کی جگہ ۵/سال کا عذاب۔

اور اللّٰھمّ اغفر للمؤمنین والمؤمنات کا فائدہ یہ ہوگا کہ بعض کے لیے رفع عذاب، بعض کے لیے تخفیف عذاب اور بعض کے لیے تقلیل عذاب ہوگی۔

اعتراض (۹): کثیرًا ما ندعوا ولا یقبل الدعاء. معلوم ہوا کہ دعا کی افادیت نہیں۔

جواب: (۱) دعا کا قبول ہونا اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ مقید ہے؛ ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُوْنَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ إِلَيْهِ إِنْ شَآءَ﴾. (الأنعام: ٤١)

لیکن یہ بظاہر کافروں کے لیے ہے کہ اگر اللہ تعالی چاہیں تو تمہاری دعاؤں کو دنیا میں قبول کر لیں گے، اس آیت سے پہلے ﴿وَالَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا صُمٌّ وَّبُكْمٌ فِي الظُّلُمٰتِ﴾ مذکور ہے، جن سے مراد کافر ہیں؛ اس لیے یہ جواب اچھا نہیں؛ بلکہ دعا ہمیشہ قبول ہوتی ہے اور قبولیت دعا کے معنی ہیں: فعل الخیر للعبد؛ اس لیے:

۱- کبھی خیر نہیں دی، شر کو دفع کر دیا۔

۲- یا اس دعا کو آخرت کے لیے ذخیرہ کر دیا۔

۳- یا جو چیز مانگی اس سے افضل دی، جیسے بچہ باپ سے پستول مانگتا ہے اور باپ بجائے پستول کے کتاب دیدے، یا جیسا کہ حضرت مریم کی والدہ نے لڑکا مانگا؛ مگر اس سے بہتر لڑکی ملی۔

۴- اور کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے، کبھی جلدی مل جاتی ہے، جیسے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی والدہ کے لیے ہدایت کی دعا مانگی، تو ابو ہریرہ کے گھر پہنچنے سے پہلے قبول ہوئی، اور کبھی اس کا نتیجہ دیر سے ظاہر ہوتا ہے، جیسے: ابراہیم علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی دعا مانگی تھی: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ

فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتِكَ...﴾. (البقرة: ۱۲۹) اس دعا کا نتیجہ ہزاروں سال کے بعد برآمد ہوا۔ اور کبھی قبولیت دعا کے شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے دعا قبول نہیں ہوتی۔ (انظر: لإعتراضات المعتزلة وجوابها: مفاتيح الغيب ۱۰۵/۵، البقرة: ۱۸۶. و ۳۷/۲۲، طه: ۲۵-۳۵)

قبولیتِ دعا کی شرائط:

(۱) عدم التجاوز عن الحد بأن يدعو بالهلاك على من لا يستحق الهلاك، أو لقطيعة الرحم، أو يدعو بإثم.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزال يُستَجاب للعبد، ما لم يَدعُ بإثمٍ أو قَطِيعَةِ رَحِمٍ". (صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي، رقم: ۲۷۳۵).

(۲) اجتناب الحرام. اور بعض نے کہا: حفظ اللسان والقلب والجوارح والعين والبطن. حدیث میں ہے کہ ایک شخص طویل زمانے تک سفر میں ہو بکھرے ہوئے بال اور گردآلود حالت میں وہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرتا ہے اور اے رب! اے رب! کہتا ہے؛ لیکن اس کا کھانا، پینا، لباس؛ سب حرام، اور حرام ہی سے اس کی پرورش ہوئی، تو دعا کہاں سے قبول ہو؟ (صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل، رقم: ۲۷۳۵).

(۳) یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قادر مطلق نہیں، اور اسباب پر اعتماد نہ کرے۔

(۴) کسی غرض فاسد کے لیے دعا نہ کرے، جیسے حسد اور فخر ومباہات وغیرہ۔

(۵) أن يكون حاضر القلب، وتكون الإجابة أغلب في ظنه.

(۶) أن لا يفوت باشتغاله الفرض، أو الواجب.

(۷) قبولیت کے آثار ظاہر نہ ہونے سے دل میں تنگی نہ ہو۔

(۸) أن يكون الدعاء مفهوم المعنى.

(۹) أن يدعو الله بأسمائه الحسنَى، وأن يتوسّل بحبّ الأنبياء والصالحين.

اس کے علاوہ مفسرین نے لکھا ہے کہ دعا کی قبولیت کے کچھ مندوبات بھی ہیں، مثلاً: سحری اور افطار کے وقت دعا کرنا، رات کے آخری حصے میں دعا کرنا، اذان واقامت کے درمیان دعا کرنا، اضطرار کی حالت میں دعا کرنا، مرض کی حالت میں دعا کرنا، غائبانہ دعا کرنا، سفر میں دعا کرنا، بارش کے وقت دعا کرنا، اور بدھ کے روز ظہر کے بعد سے مغرب تک دعا کرنا، عیدین میں دعا کرنا، میدان جہاد میں دعا کرنا، حرمین اور مسجد اقصیٰ میں دعا کرنا۔ یہ دعا کی قبولیت کے اوقات ومقامات ہیں۔ (البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ۲۰۷/۲)

دعا میں قلبی توجہ بھی ضروری ہے؛ اگر دل میں طلب نہیں تو پھر زبان میں کیا اثر ہوگا! (۱)
ایک شاعر کہتا ہے:

ہوتی نہیں قبول دعا ترکِ عشق کی ❁ دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں

دعا کی افادیت قرآن وحدیث کی روشنی میں:

اہل السنۃ والجماعۃ متعدد آیات واحادیث کی وجہ سے دعا کو مفید سمجھتے ہیں، چند آیات واحادیث ملاحظہ فرمائیں:

(۱) ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. (غافر: ٦٠)
(۲) ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ﴾. (محمد: ١٩)
(۳) ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيْبٌ أُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾. (البقرة: ١٨٦)
(۴) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دٰخِرِيْنَ﴾. (غافر: ٦٠)
(۵) ﴿ادْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ﴾. (الأعراف: ٥٥)
(۶) ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُوْنُ لِزَامًا﴾. (الفرقان: ٧٧)
(۷) ﴿أَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ﴾. (النمل: ٦٢)

---

(۱) قال القرطبي: "إنَّ إجابة الدعاء لا بدَّ لها من شروط في الداعي، وفي الدعاء، وفي الشيء المدعو به.

فمن شرط الداعي أن يكون عالمًا بأن لا قادر على حاجته إلا الله، وأن الوسائط في قبضته ومسخَّرةٌ بتسخيره، وأن يدعو بنيةٍ صادقةٍ وحضور قلب؛ فإنَّ الله لا يستجيب دعاءً من قلبٍ غافلٍ لاهٍ، وأن يكون مُجتنبًا لأكل الحرام، وألَّا يَمَلَّ من الدعاء.

ومن شرط المدعو فيه: أن يكون من الأمورِ الجائزةِ الطلَبِ والفِعلِ شرعًا، كما قال: "ما لم يدع بإثمٍ أو قطيعةِ رَحِمٍ" فيدخل في الإثم كل ما يأثَم به من الذنوب، ويدخل في الرَّحِم جيمعُ حقوقِ المسلمين ومظالمهم.

وقال سهل بن عبد الله التستري: شروط الدعاء سبعةٌ: أولها التضرُّع، والخوف، والرجاء، والمداومة، والخشوع، والعموم، وأكل الحلال.

وقال ابن عطاء: إن للدعاء أركانًا وأجنحةً وأسبابًا وأوقاتًا، فإنْ وافَق أركانَه قَوِيَ، وإن وافق أجنحته طار في السماء، وإنْ وافق مواقيتَه فاز، وإن وافق أسبابه أنجَح. فأركانه: حضورُ القلب والرأفةُ والاستكانةُ والخشوعُ. وأجنحته: الصدقُ. ومواقيتُه: الأسحار. وأسبابه: الصلاةُ على محمدٍ صلى الله عليه وسلم. وقيل: شرائطه أربع: أولها حفظ القلب عند الوحدة، وحفظ اللسان مع الخلق، وحفظ العين عن النظر إلى ما لا يحل، وحفظ البطن من الحرام. وقد قيل: إن من شرط الدعاء أن يكون سليمًا من اللحن كما أنشد بعضهم:

يُنادي ربَّه باللَّحن ليث ❁ كذاك إذا دعاه لا يجيب

(تفسير القرطبي ٢/ ٣١١، البقرة: ١٨٦)

(۸) قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: "لا يَرُدُّ القضاءَ إلا الدعاءُ، ولا يزيد في العمر إلا البر". (سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء لا يرد القضاء إلا الدعاء، رقم: ۲۱۳۹)

امام ترمذی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابومودود ہے جس نام فضہ ہے اور وہ ضعیف ہے۔امام طحاوی کے نزدیک یہ دوسرا ابومودود ہے جس کا نام عبدالعزیز بن سلیمان ہے اور یہ ثقہ ہے۔حافظ مزی نے تہذیب الکمال میں ترمذی کی موافقت کی ہے۔یہ دونوں ابومودود ہم عصر ہیں۔ (انظر تعليق سنن الترمذي ٤/١٨ للدكتور بشار عواد)

(۹) وقال النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم: "الدُّعاء مُخُّ العبادة". (سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم: ۳۳۷۱)

(۱۰) وقال النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم: "ما من مسلمٍ يدعو بدعوةٍ ليس فيها إثمٌ، ولا قطيعةُ رَحِمٍ إلا أعطاه اللّٰه بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوتُه، وإمّا أن يَدَّخِرها له في الآخرة، وإمّا أن يَصرِف عنه من السوء مثلها". (مسند أحمد، رقم: ۱۱۱۳۳)

(۱۱) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "الدعاءُ سِلاح المؤمن، وعِماد الدين، ونور السماوات والأرض". (المستدرك للحاكم، رقم: ۱۸۱۲)

(۱۲) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "ليس شيءٌ أكرَمَ على اللّٰه مِن الدُّعاء". (مسند أحمد، رقم: ۸۷٤۸)

(۱۳) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "ادفعوا عنكم طوارِقَ البلاءَ بالدُّعاء، فإنَّ الدعاء ينفَع مما نزَل ومما لم يَنزِلْ". (كتاب الدعاء للطبراني، رقم: ۳٤)

(۱۴) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "إنَّ الرجل لَتُرفَع درجته في الجنة فيقول: أنى هذا؟ فيقال: باستغفار ولدك لك". (سنن ابن ماجه، رقم: ۳٦٦۰، ومسند أحمد، رقم: ۱۰٦۱۰)

(۱۵) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "من لم يسأل اللّٰه عزَّ وجلَّ يغضِب عليه". (سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم: ۳۳۷۳)

(۱۶) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عملُه إلا من ثلاثة: إلا من صدقةٍ جاريةٍ، أو علمٍ ينتفِع به، أو ولد صالح يدعو له". (صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم: ۱٦۳۱)

(۱۷) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "إنَّ ربَّكم حييٌّ كريمٌ، يستحيي من عبده أن يرفَع إليه يديه، فيَرُدَّهما صِفْرًا". (سنن ابن ماجه، كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، رقم: ۳۸٦۵)

قال الشاعر:

والـلّـه يغضب إن تركتَ سؤاله ❁ والعبدُ يغضب حينما هو يُسأَل

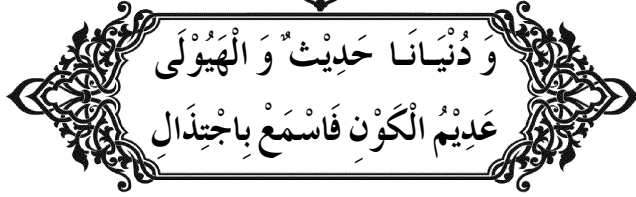
شیخ عبداللہ ہرری کا مسلمانوں کے سب گناہوں کی طلبِ مغفرت کو حرام کہنا:

شیخ عبداللہ ہرری حبشی نے "المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية" (ص۴۸۱) پر عنوان لگایا: "في تحريم الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بجميع الذنوب" لأنا نقطع بخبر الله وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن فيهم من يدخل النار . یعنی سب گناہوں اور سب مسلمانوں کے لیے دعائے مغفرت ممنوع اور حرام ہے؛ کیونکہ بعض مسلمان اور بعض گناہ معاف نہیں ہوتے اور یہ بات قطعی ہے۔

ہمارے خیال میں ہرری صاحب کی بات صحیح نہیں؛ بلکہ ایسی دعا کر سکتے ہیں اور قرآن وحدیث میں مروی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کی دعا: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾. (نوح:۲۸) میں مومنین اور مومنات سے سب مراد ہیں؛ کیونکہ جب الف لام عہد خارجی کا قرینہ نہ ہو تو استغراق مراد ہوتا ہے؛ لہٰذا سب مومن مراد ہیں۔ نور الانوار میں ہے: " إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجبت العموم". (ص ۸۰)

اسی طرح جنازہ کی دعا میں کتب احادیث اور کتب فقہ میں "اللّهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا" آیا ہے۔ (سنن الترمذي، رقم: ١٠٢٤، وقال: حسن صحيح) یہ اتنی بڑی تعمیم اور شمولیت ہے کہ سب مسلمانوں کو شامل ہے۔

اسی طرح دعاؤں میں "اللّهم اغفر لنا ذنوبنا كلّها، هزلنا، وجِدنا، وعمدنا، وكل ذلك عندنا". (الدعاء للطبراني، رقم: ١٧٩٤) پر آیا ہے۔

ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ دعا میں عموم افراد اور عموم آثام والے کلمات کہنا چاہیے۔ اور شیخ ہرری کا یہ شبہ کہ یہ نصوص قطعیہ کے ساتھ منافی ہے صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے مغفرت کی تین قسمیں بیان کیں: محو العذاب، تخفیف العذاب، تقلیل العذاب۔ تو تخفیف العذاب اور تقلیل العذاب معذب ہونے کے ساتھ منافی نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں پہلی قسم ترک العذاب اور جنت کا دخول اولی نصیب فرمائیں۔

ترجمہ: اور ہماری دنیا حادث اور ہیولی غیر موجود ہے، پس اس بات کو خوشی اور شرحِ صدر کے ساتھ قبول کرلو۔

دنیا حادث ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿اَللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَيْءٍ﴾. (الرعد: ١٦) وقال تعالی: ﴿ھُوَ الْأَوَّلُ وَالْاٰخِرُ﴾. الحدید: ٣)

حدیث بمعنی محدث ہے، جب وزن فعیل بمعنی مفعول ہو تو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوتے ہیں، جیسے ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللّٰہِ قَرِیْبٌ مِنَ الْمُحْسِنِیْنَ﴾. (الأعراف: ٥٦) اس لیے یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کہ دنیا مؤنث ہے تو حدیث مذکر کیوں آیا؟ اور فاسمع یا تو أدرِكْ بالقوّۃ السامعۃ یا تقبّل کے معنی میں ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک قدیم اور حادث کی دو قسمیں:

١- حادث بالذات، جو محتاج إلی اللہ ہو۔

٢- حادث بالزمان، جو مسبوق بالعدم ہو۔

٣- قدیم بالذات جس کی ذات سب کی محتاج الیہ ہو۔

٤- قدیم بالزمان جو ابدی اور ازلی ہو، جیسے ہیولی اور عالم وغیرہ متکلمین کے ہاں حادث بالذات مع کونہ قدیماً بالزمان خیالی پلاؤ ہے۔ اللہ تعالی قدیم بالذات ہے؛ جبکہ تمام مخلوقات حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔

دنیا حادث بالذات و بالزمان ہے؛ قدیم بالذات اس لیے نہیں کہ قدیم بالذات تو صرف اللہ ہے، اور قدیم بالزمان اس لیے نہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جس کی جانب ماضی میں انتہا نہ ہو؛ جبکہ دنیا پہلے نہیں تھی، بعد میں اس کا وجود ہوا۔

اس شعر میں ان فلاسفۂ یونان کی تردید ہے جن کے نزدیک اس عالم کا مادہ ہیولی ہے، جسے وہ قدیم سمجھتے ہیں۔

اجتذال کے معنی فرحت اور سرور کے ہیں۔ چونکہ ہیولی ایک خیالی تصور اور محض وہم ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں؛ اس لیے شاعر اسے عدیم الکون قرار دے کر کہتا ہے کہ اس بات کو خوشی اور شرحِ صدر کے ساتھ قبول کرو۔ ہیولی کے خیالی سرور سے واقعی خوشی بہتر ہے۔

ارسطو کہتا ہے: **العالم قديمٌ بمادّته وصورته.**

فیثاغورث کہتا ہے: **العالم قديم بالمادّة، حادث بالصورة.**

ہیولی کے لغوی معنی:

۱- الأصل. ۲-القطن (روئی) ۳-الهيئة الأولى. ۴- ما يُتخَذ منه الشيء.

ہیولی کے اصطلاحی معنی:

۱- جوهر في الجسم قابل للاتصال والانفصال، محل للصورة الجسمية والنوعية.

۲- جوهر يحصل وجوده الفعلي بالصورة. صورت اندر موجود ہوتی ہے؛ لیکن ظاہر میں نظر نہیں آتی، جیسے بجلی جب تک کسی ظرف میں نہ ڈھل جائے نظر نہیں آتی۔

(۳) قوة موصوفة لحمل الصُّوَر المختلفة.

(۴) أصل كل شيء.

یاد رہے کہ فلاسفہ جسم طبیعی کی تعریف یوں کرتے ہیں: **جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث.**

اور جسم تعلیمی کی تعریف یوں ہے: **تخيل الأبعاد الثلاثة، أي: الطول والعرض والعمق من غير مادة.**

اور صورت جسمیہ کی تعریف: **صورة الجسم، أيّ جسم يكون.**

اور صورت نوعیہ کی تعریف: **صورة النوع، أيّ نوع كان، كصورة نوع الإنسان.**

اور صورت شخصیہ کی تعریف: **صورة شخص متعين، أيّ شخص يكون.**

پھر جسم طبیعی کو فلاسفہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب مانتے ہیں اور متکلمین اجزائے لایتجزی سے۔

فلاسفہ کہتے ہیں: جسم علوی ہو یا سفلی، سب ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہیں۔ پانی ہو یا ہوا، بسیط ہو یا مرکب؛ ہر ایک جسم میں ایک جوہر ہے، جو خود نہ متصل ہے، نہ منفصل؛ بلکہ اتصال وانفصال صورت کی وجہ سے آتا ہے۔ اور یہ ہیولی صورت جسمیہ اور نوعیہ دونوں کا محل ہے اور یہ قدیم ہے۔

بعض فلاسفہ ہیولی کو خدا کا درجہ دیتے ہیں اور اسی لیے اس کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔

متکلمین کہتے ہیں: جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب ہے، اور جزو لایتجزی کے معنی ہیں: کسی جزوِ مادہ کے ٹکڑے کرتے کرتے اس حد تک پہنچ جائے جہاں مزید ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔

آج کل کے سائنسدانوں نے ایٹم (زرہ) کی تقطیع خورد بینی آلات سے اور دیگر دقیق وسائل سے اس حد تک کردی کہ زرے کے اس حد تک پہنچ گئے کہ وہ ایک چھلکا سا رہ گیا، اور جب اس چھلکے سے اس کو الگ کیا گیا تو ایک دھماکہ ہوا۔ اسی سے سائنسدانوں کو ایٹم بم بنانے کا خیال آیا، اور اسی لیے عربی میں ایٹم بم کو زرہ قنبلیہ کے نام سے پہچانتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ متکلمین صدیوں پہلے بھی اس کے قائل تھے کہ مادہ اور زرات کے اتنے ٹکڑے کیے جا سکتے ہیں کہ ایک حد پر پہنچ کر اس کے مزید ٹکڑے نہ ہو سکیں۔

متکلمین جزء لایتجزی کی تعریف یوں کرتے ہیں: ''**الجوهر الذي لا يتجزء ويقبل الإشارة، ولا يقبل الانقسام لا قطعًا ولا كسرًا ولا وهمًا ولا فرضًا.**

متکلمین اور حکما کے درمیان اختلاف:

متکلمین کے نزدیک جزء لایتجزی ثابت اور جسم اس سے مرکب ہے۔

دلیل (۱): کرہ حقیقیہ کو اگر سطح حقیقی پر رکھا جائے تو دونوں کی ملاقات جزء لایتجزی کے ساتھ ہوگی، اگر ایک جزء کے ساتھ نہ ہو؛ بلکہ ۲، یا ۳/ اجزاء کے ساتھ مان لیا جائے تو خط بن جائے گا؛ جبکہ کرتین حقیقیتین کے لقاء میں خط وجود میں نہیں آتا۔

دلیل (۲): اگر جزء لایتجزی کو ثابت نہ کریں اور تقسیم کا عمل لا إلی النہایۃ جاری رہے تو خردلہ (رائی) جبل سے اصغر نہ ہوگا؛ اس لیے کہ جبل بھی إلی آخرہ تقسیم ہوتا رہے گا اور خردلہ بھی، تو انتہا نہ ہونے میں دونوں برابر ہوئے اور یہ بداہت کے خلاف ہے۔

دلیل (۳): ﴿إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيْدٍ﴾. (سبأ: ۷) سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ جب تمھارے اتنے ٹکڑے کر دیے جائیں کہ مزید ٹکڑے نہ ہو سکیں، پھر بھی آخرت میں تم کو زندہ کر کے اٹھائیں گے۔

دلیل (۴): اگر جسم، ہیولی اور صورت نوعیہ سے مرکب ہو، تو ہیولی کو قدیم ماننے کی صورت میں اللہ تعالی کا اجسام کی تخلیق میں مادے کا محتاج ہونا ثابت ہوگا؛ جبکہ اللہ بے نیاز ہے اور اس نے عالم کو اس وقت عدم سے وجود بخشا ہے جب کچھ بھی نہ تھا۔ اور اگر جسم اجزائے لایتجزی سے مرکب ہو تو وہ اجزا حادث ہیں، اللہ تعالی نے ان کو پیدا کیا اور ان سے مرکب جسم کو بھی پیدا کیا۔ اور ہیولی کو فلاسفہ قدیم غیر مخلوق کہتے ہیں تو مخلوق کی پیدائش میں غیر مخلوق کی ضرورت پڑی؛ حالانکہ اللہ تعالی بدیع السموات والارض ہیں۔ بدیع بمعنی مبدع ہے، جس کے معنی

الموجد للشيء لا على مثال سابق ہے۔

دلیل(۵): اگر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا، تو جسم کے تصور سے ہیولی کا تصور لازم آتا؛ کیونکہ کل کے تصور سے جز کا تصور لازم آتا ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں، ہم جسم کا تصور کرتے ہیں اور ہیولی ذہن میں بھی نہیں آتا۔

دلیل(۶): ہیولی متحیز ہوگا یا غیر متحیز؟ (متحیز وہ ہے جو مکان کو گھیر لے اور غیر متحیز جو قائم بالغیر ہو) اگر متحیز ہے تو قائم بالغیر نہیں ہوگا؛ بلکہ جسم ہوگا؛ جبکہ فلاسفہ ہیولی کو جسم نہیں کہتے اور اگر غیر متحیز ہے تو قائم بالغیر ہوگا؛ لہٰذا جوہر نہیں رہے گا؛ کیونکہ جوہر قائم بنفسہ ہوتا ہے؛ حالانکہ فلاسفہ ہیولی کو جوہر قرار دیتے ہو۔

سوال: اگر عالم حادث ہو (قدیم نہ ہو)، اور حادث کا مطلب مسبوق بالعدم ہوتا ہے، تو زمانہ بھی عالم میں داخل ہے اور جب عدم حادث وجودِ حادث پر سابق ہو تو یہ سبقت زمانی ہوگی اور خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت زمانے کا وجود لازم آئے گا جس وقت کہ اس کا معدوم ہونا فرض کیا گیا ہے؛ کیونکہ زمانہ بھی عدم میں داخل ہے۔

جواب: زمانے کا عدم زمانے کے وجود پر ذاتاً و طبعاً مقدم ہے، زماناً نہیں۔ اس کو تقدم ذاتی کہتے ہیں، یہ تقدم زمانی نہیں۔ تقدم کی پانچ اقسام ہیں:

تقدم کی پانچ قسمیں:

(۱) تقدم ذاتی / طبعی: جیسے جز کا کل پر مقدم ہونا اور ایک کا دو پر مقدم ہونا۔ اس میں مقدم مؤخر کے بغیر موجود ہوسکتا ہے اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔

(۲) تقدم زمانی: جیسے آج کا کل پر مقدم ہونا۔

(۳) تقدم بالشرف: جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر مقدم ہونا۔

(۴) تقدم بالرتبۃ: جیسے نماز وغیرہ میں صف اول کا صف ثانی پر مقدم ہونا۔ مقدم ایک خاص مبدأ کے قریب ہوتا ہے اور موخر بعید۔ صف اول امام اور محراب کے قریب ہے اور موخر بعید۔

(۵) تقدم بالعلۃ: یعنی مقدم کا مؤخر کے لیے علت ہونا، جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کے لیے علت ہے؛ اگرچہ دونوں کا زمانہ ایک ہے۔

سوال: اگر عالم حادث ہو تو ممکن ہوگا اور امکان صفت وجودیہ ہے جس کے لیے محل کی ضرورت ہے؛ جبکہ آپ نے غیر موجود فرض کیا ہے۔

جواب: امکان صفت اعتباری ہے، ذہنی تصور کافی ہے، محل کی ضرورت نہیں۔

يقول الفلاسفة: لو كان العالم حادثًا لكان ممكنًا، والإمكان صفة وجودية تقتضي المحل، فيكون العالم موجودًا قبل وجوده؟

قلنا: الإمكان صفة اعتبارية لا تقتضي المحل، واقتضاء المحل من مقتضيات الصفة الحقيقية، فتأمل.

غرض مخلوقات تمام جواہر ہوں یا اعراض سب حادث ہیں اور فلاسفہ جس ہیولی کا دعوی کرتے ہیں اور اسے عالم اور بنی آدم کی اصل اور قدیم مانتے ہیں، یہ محض اختراع ہے؛ کیونکہ اللہ کی ذات اس وقت بھی تھی جب کچھ بھی نہ تھا۔ اور اللہ تعالی بدیع السماوات والارض ہیں، اور بدیع کے معنی ہیں عدم سے وجود میں لانے والا۔

فلاسفہ ہیولی کے اثبات کے لیے درج ذیل دلیل پیش کرتے ہیں:

جسم جیسے پانی متصل ہے اور قابل انفصال ہے، اور قابل ومقبول جمع ہوتے ہیں، تو اگر جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ جو دونوں متصل ہیں قابلِ انفصال ہوں، تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، جو ناممکن ہے؛ اس لیے ہیولی جو اپنی ذات میں نہ متصل ہے اور نہ منفصل وہی قابل انفصال ہے جس میں اتصال وانفصال جمع نہیں ہوئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی دونوں متصل ہیں اور قابل انفصال ہیں؛ لیکن قابل کے دو معنی ہیں ایک قابل بمعنی متصف جیسے سرخ کپڑا، اس معنی میں قابل ومقبول کا اجتماع لازم ہے، اور ایک قابل بمعنی قبولیت کی صلاحیت ہے، جیسے انسان قابل سفر ہے، ممکن ہے کہ سفر کرے، اس معنی میں قابل اور مقبول کا اجتماع لازم نہیں۔

حکما کی چار اقسام:

پھر حکما کی چار قسمیں ہیں: متکلمین، مشائین، صوفیہ، اشراقین۔

۱- متکلمین: مذہب کے مسائل کو دلائل نقلیہ کے ساتھ دلائل عقلیہ سے ثابت کرتے ہیں۔

۲- مشائین دلائل عقلیہ کو استعمال کرتے ہیں؛ لیکن مذہب سے ان کا تعلق نہیں ہوتا۔

۳- صوفیہ مذہب کی پابندی کے ساتھ کشف کو کار آمد سمجھتے ہیں اور ان کو بعض چیزوں کا کشف ہوتا ہے؛ لیکن کشف نہ دائمی ہے اور نہ اختیاری۔

۴- اشراقین مذہب کی پابندی کے بغیر کشف واشراق نوری کے مدعی تھے اور چلہ کشی اور خلوت نشینی میں ان کو بعض مکاشفات ہوتے ہوں گے۔

مشائین حصول علم کے لیے چلتے تھے اور اشراقین کسی خلوت خانہ میں بیٹھے محنت ومشقت کے نتیجے میں اشراق نوری کے مدعی تھے۔

ترجمہ: اور جنتیں اور دوزخیں اب بھی موجود ہیں، اور پہلے سے سالہا سال ان پر گزر چکے ہیں۔

أحوال: (۱) حول کی جمع ہے، بمعنی سال۔

(۲) حال کی جمع ہے، یعنی کئی سال گزرے ہیں۔

جنتیں کتنی ہیں؟

جَنّات کو جمع لائے؛ اس لیے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جنتیں سات ہیں:

۱-خلد۔ ۲-مأوی۔ ۳-دارالسلام۔ ۴-علیون۔ ۵-فردوس۔ ۶-عدن۔ ۷-نعیم۔ (تفسير القرطبي، يونس: ۲۵)

ان میں فردوس اعلی ہے، حدیث میں ہے: "**الجنة مئة درجة، بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس من أعلاها درجة**". (المستدرك للحاكم، رقم: ۲۶۷، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کا اگر یہ مطلب ہے کہ جنتوں کے سات نام آئے ہیں، تو پھر ان سات کے علاوہ اور بھی کئی نام ذکر کئے گئے ہیں۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے جنت کے بہت سارے نام ذکر کئے ہیں، الا یہ کہ ابن عباس کے قول کو کثرت پر محمول کیا جائے۔

حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ دو جنتیں ایسی ہیں جن کے برتن وغیرہ چاندی کے ہیں اور دو جنتیں ایسی ہیں جن کے برتن وغیرہ سونے کے ہیں۔ "**جنتان من فضة، آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب، آنيتهما وما فيهما**". (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﴿وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَانِ﴾، رقم: ۴۸۷۸)

اس حدیث سے چار جنات کا ثبوت ملتا ہے۔

وقال عليه الصلاة والسلام: "وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن". (صحيح البخاري، رقم: ۴۵۰۰)

وقال عليه الصلاة والسلام: "إن في الجنة لخيمةً من درة مجوفة عرضها ستون ميلا في كل زاوية منها أهل ما يرون الآخرين". الحديث. (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٥١)

سورہ رحمٰن میں بھی چار جنتوں کا ذکر ہے؛ ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٰنِ﴾. (الرحمن: ٤٦) ﴿وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَانِ﴾. (الرحمن: ٦٢)

جنت وجہنم کے درجات ودرکات، ان کے بارے میں معتزلہ کے عقائد اور اہل سنت میں سے علامہ ابن تیمیہ وابن قیم کے تفردات اور اشکالات وجوابات کے لیے شعر نمبر ۱۸/ ملاحظہ فرمائیں۔

نیران: نار کی جمع ہے۔

اس شعر میں معتزلہ پر رد ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم آئندہ پیدا ہوں گی۔(لوامع الأنوار البهية ٢/ ٢٣٠-٢٣١) ہم کہتے ہیں پیدا ہو چکی ہیں؛ تاکہ اہل ایمان کو سرور حاصل ہو اور انھیں نیکی کے کاموں پر ابھارا جائے، برزخ میں اہل ایمان اسے دیکھ کر خوش ہوں اور کفار وفجار اسے دیکھ کر غمگین ہوں، اور جنت میں مؤمنین کاملین اور شہدا کی ارواح جہاں چاہیں گھومتی پھریں۔قال اللّٰہ تعالی: ﴿قِيْلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يٰلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُوْنَ﴾. (يس: ٢٦)

جنت وجہنم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ:

فلاسفہ جنت وجہنم کے وجود کے منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ﴿عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ﴾. (الحديد: ٢٢) جب جنت آسمان وزمین کے بقدر چوڑی ہے تو داخلِ عالم ہوگی یا خارجِ عالم، اگر داخلِ عالم ہے تو ناممکن ہے، اور خارجِ عالم ہو تو آسمانوں کو پھاڑنا ہوگا اور یہ ناممکن ہے؛ اس لیے کہ ان کے نزدیک آسمان کے ساتھ حرکت مستدیرہ لازم ہے اگر وہ پھٹ جائے تو حرکت مستقیمہ لازم آئے گی۔ہم کہتے ہیں:

۱- آسمان وزمین سے باہر اللہ نے پیدا کیا ہے۔

۲- جو اللہ حرکت مستدیرہ دینے پر قادر ہے وہ حرکت مستقیمہ دینے پر بھی قادر ہے۔

۳- قیامت میں نہ یہ آسمان رہے گا اور نہ ہی یہ زمین۔

جنت وجہنم کے بارے میں معتزلہ کا نظریہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم ابھی موجود نہیں۔

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل(۱): ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا﴾. (القصص: ٨٣) أي: نخلقها. آئندہ پیدا کریں گے۔

جواب:(۱): **نجعلها، نخلقها** کے معنی میں نہیں؛ بلکہ **نخصّها** کے معنی میں ہے۔

(۲) **نجعلها** حال کے لیے ہے کہ اس کو فی الحال مقرر کیا ہے۔

دلیل(۲): معراج کی رات جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ اپنی امت کو سلام کہو اور اُن سے کہو کہ جنت چٹیل میدان ہے۔

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لقيتُ إبراهيمَ ليلةَ أُسْرِيَ بي، فقال: يا محمد أقرِئ أُمَّتَك مني السلامَ وأخبِرْهم أنَّ الجنةَ طَيِّبَةُ التُّربة عَذْبَةُ الماء، وأنها قِيْعانٌ، وأنَّ غِراسَها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر". (سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل التسبيح، رقم: ٣٤٦٢)

جواب: جنت میں چٹیل میدان کا ہونا جنت کے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ بعض جگہ خالی میدان ہوگا وہاں مزید درخت لگائے جائیں گے۔

دلیل(۳): ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾. (التحريم: ١١) معلوم ہوا کہ گھر بعد میں تعمیر ہوں گے۔

جواب: اگر کوئی کہے کہ فلاں شہر میں میرے لیے گھر بنادو، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شہر چٹیل میدان ہے؛ بلکہ اس میں مکانات پہلے سے موجود ہیں، اور بعض مکانات بعد میں تعمیر ہوں گے۔

دلیل(۴): اگر جنت پہلے سے موجود ہے تو قیامت میں ختم ہوجائے گی؛ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ٨٨) مگر یہ آیت کریمہ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾. (الرعد: ٣٥) کے منافی ہے۔

جواب:(۱): ممکن ہے کہ ہلاک کیا جائے اور ایک لمحے کے لیے ختم کیا جائے، اور ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ سے دوام عرفی مراد ہے اور ایک لمحے کے لیے ختم ہونے سے دوام عرفی پر اس کا اثر نہیں پڑتا، مثلاً کسی شخص کو پوری رات صرف ایک یا دو منٹ نیند آئی، باقی رات نہیں سویا، تو کہتا ہے کہ میں پوری رات جاگتا رہا؛ کیونکہ تھوڑا کثیر کے مقابلے میں کالعدم ہے۔

یا ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ دوام النوع ہے، نہ کہ دوام الافراد، یہ نہیں کہ پھلوں کے افراد ہمیشہ رہیں گے؛ بلکہ ایک ختم ہوگا اور اس کی جگہ دوسرا آجائے گا۔

(۲) ہلاک کی دو قسمیں ہیں: ۱-کسی چیز کا ختم ہونا۔ ۲-کسی چیز کا قابل انتفاع نہ ہونا۔

اس آیت میں ہلاک کے معنی ہیں کہ اس کے پھل تھوڑی مدت کے لیے بے انتفاع ہوجائیں گے، جیسے کسی کے پاس کوئی مشین (Machine) ہو اور خراب ہو، تو اس کی ذات تو موجود ہے؛ مگر تھوڑی دیر کے لیے اس کا نفع

بند ہے۔

(۳) ہلاک کا ایک معنی ہے: ممکن۔ أي: كل شيء ممكن إلا وجهه.

علما فرماتے ہیں کہ وجودِ امکانی وجودِ واجبی کے مقابلے میں ہلاک کی طرح ہے۔ "الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم". (روح المعاني ۱۵۵/۷، الرعد:۳۵)

(۴) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ میں ہر چیز مراد نہیں؛ بلکہ مقید ہے، كل شيء كتب عليه الهلاك فهو هالك. مثلاً بلقیس کے لیے آیا ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (النمل:۲۳) أي: من ضروريات الحكومة.

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم پہلے سے موجود ہیں؛ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَسَارِعُوْا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ﴾. (آل عمران:۱۳۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿فَاتَّقُوْا النَّارَ الَّتِي وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾. (البقرة:۲۴)

معتزلہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ماضی بمعنی مضارع ہے، أي: تُعَدّ للمتقين، جیسا کہ قرآن پاک میں ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ﴾ (المؤمنون:۱۰۱) يُنفَخ کے معنی میں ہے۔

جواب: نُفِخ، يُنفَخ کے معنی میں اس لیے آیا ہے کہ صور کا پھونکا جانا یقینی بات ہے، اور قرآن کریم میں نُفِخ اور يُنفَخ دونوں آئے ہیں؛ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ﴾. (الأنعام:۷۳)، اور قرینہ موجود ہے؛ مگر یہاں أُعِدَّت کے تُعَدّ کے معنی میں ہونے کا کوئی قرینہ موجود نہیں؛ البتہ اس بات کے متعدد دلائل موجود ہیں کہ ماضی، ماضی ہی پر محمول ہے۔ تفصیل کے لیے شعر نمبر ۱۸/ ملاحظہ کیجئے، وہاں پر دس سے زائد دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔

نیز حضرت آدم علیہ السلام جنت سماوی میں داخل ہو چکے تھے۔ معلوم ہوا کہ وہ جنت موجود ہے۔ پہلے یہ بحث گزر چکی ہے، جس کا خلاصہ ہم درج ذیل عربی عبارت میں یہاں بیان کرتے ہیں:

وأدخل اللّٰهُ تعالى آدمَ عليه السلام في الجنة السماوية بدليل:

۱- ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى. إِنَّ لَكَ أَنْ لَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَلَا تَضْحَى﴾. (طه:۱۱۷-۱۱۹) وهذه الأوصاف لا تُوجَد في الجنة الأرضية.

۲- ولقوله عليه السلام: "يا أبانا استَفتِحْ لنا الجنة، فيقول آدم: وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم". (صحيح مسلم، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم:۹۲۳)

۳- ولقوله عليه السلام: "اجتح آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما، فحجَّ آدمُ

موسى، قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته، ثم أهبطتَ الناس بخطيئتك إلى الأرض". (صحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: ٢٦٥٢)

٤- ولقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِيْنٍ﴾. (البقرة:٣٦)

علم منه أن الاستقرار في الأرض بعد هبوطه، وأما قبله فكان استقراره في غير الأرض، فما قيل أن مستقر آدم قبل نزوله في جنة واقعة في فلسطين أو عدن أو بين فارس وكرمان فهذا مما لا يفهم. وهذه الدلائل مأخوذة من علوم القرآن للشيخ شمس الحق الأفغاني، ص ٢٥١-٢٥٣)

حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہیں۔اس بحث کی تفصیل کے لیے شعر نمبر ۱۹/ملاحظہ فرمائیں، تفصیل وہاں گزرچکی ہے۔

ترجمہ: اور صاحب ایمان گناہ کی وجہ سے جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔

بعض نسخوں میں اشتـغـال بالغین ہے، کہ جہاں کفار تضرع کرتے ہیں کہ ہم کو نکالو، یا آہ وبکا میں مشغول ہوں گے۔ لیکن اشتعال والا نسخہ بہتر ہے۔

معتزلہ کے نزدیک صاحبِ کبیرہ مخلد فی النار ہے:

اس شعر میں معتزلہ پر رد ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ صاحبِ کبیرہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص٦٦٦)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل: (۱): ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ يُدخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا﴾. (النساء: ١٤)
من عموم کے لیے ہے، کافر ہو، یا مؤمن۔

دلیل (۲): ﴿إِنَّـهُ مَـنْ يَّـأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوْتُ فِيْهَا وَلَا يَحْيٰى﴾. (طه: ٧٤)
من عموم کے لیے ہے۔

جواب: مـن ہمیشہ عموم کے لیے نہیں آتا؛ بلکہ کبھی جنس کے لیے بھی آتا ہے اور جنس میں کل افراد بھی مراد ہوتے ہیں اور بعض افراد بھی، جیسے ﴿وَالْمَلٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾. (الشورى: ٥) میں تمام لوگ مراد نہیں، صرف مسلمان مراد ہیں۔

اسی طرح ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾. (البقرة: ١٨٥) میں سب لوگ مراد نہیں؛ ورنہ کیا نابالغ پر بھی روزہ فرض ہے؟ اور کیا کافر پر بھی؟!

اسی طرح ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ أَنْ يَّخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾. (الملك: ١٦) میں مَن سے مراد صرف اللہ کی ذات ہے، نہ کہ آسمان میں رہنے والے فرشتے وغیرہ۔ (دیکھئے: احسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الإمام- مولانا محمد سرفراز خان صفدر، ص۴۴۲)

اسی طرح احناف کے ہاں "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب". (صحيح البخاري، رقم: ٧٥٦) والی حدیث میں مــن سے مقتدی مستثنیٰ ہے، حدیث امام اور منفرد کو شامل ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فلم يصلِّ إلا أن يكون وراء الإمام". (سنن الترمذي، باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام، رقم: ٣١٣)

وعن ابن عمر: "إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبُه قراءة الإمام، وإذا صلى وحده فليقرأ". (موطأ مالك، باب ترك القراءة خلف الإمام، رقم، ٢٨٣)

نیز کل کے داخل ہونے سے بھی پتہ چلتا ہے کہ من ہر جگہ عموم کے لیے نہیں آتا، جیسے: "كل من دخل الدار فله درهم". اسی طرح كل المسلمين میں کلمۂ کل کے داخل ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ المسلمين میں عموم مراد نہیں، جنس مراد ہے۔

مَن کے اقسام ومعانی:

مَنْ: واحد وجمع اور مذکر ومونث سب کے لئے آتا ہے۔ اور اس کے بہت سے معانی ہیں:

(۱) شرطیہ۔ اور اس کی جزا جب مضارع ہو تو مجزوم ہوتی ہے۔ جیسے: مَن يَّجتهد يفُز. وقال تعالى: ﴿مَنْ يَّعْمَلْ سُوْءً ا يُّجْزَ بِهٖ﴾. (النساء: ١٢٣).

﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ﴾. (زلزال: ٧).

حدیث شریف میں ہے: "مَن يستعفف يُعِفَّه اللّٰه وَمَن يَّستغنِ يُغنِه اللّٰه". (صحيح البخاري، رقم: ١٤٦٩، باب الاستعفاف عن المسألة. صحيح مسلم، ١٠٥٣، باب فضل التعفف والصبر).

(۲) استفہام (حقیقۃ) جیسے: مَن استاذك؟ وقال اللّٰه تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ...﴾ (العنكبوت: ٦١).

﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هٰذَا﴾. (يس: ٥٢).

(۳) استفہام انکاری۔ اس میں استفہام کے اسلوب میں نفی کے معنی ہے۔ قال اللّٰه تعالى: ﴿وَمَنْ يَّغْفِرِ الذُّنُوْبَ إِلَّا اللّٰهُ﴾. (آل عمران: ١٣٥). ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهٗ إِلَّا بِإِذْنِهٖ﴾. (البقرة: ٢٥٥). ﴿وَمَنْ يَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ إِبْرٰهٖمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ﴾. (البقرة: ١٣٠).

بخاری شریف کی روایت میں مخزومی عورت کے لئے سفارش کرنے کے بارے میں وارد ہے: "ومَن يجترئ عليه إلا أسامةُ بن زيد حِبُّ رسول اللّٰه ﷺ". (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٧٥، باب كراهية الشفاعة في الحد).

(۴) موصولہ۔ جیسے: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثٰى﴾. (النحل:۹۷). ﴿مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾. (الأنعام: ۱٦۰).

بخاری شریف میں ہے: ”مَن يَّضمَنْ لي ما بَين لَحيَيه وما بين رجليه أَضْمَنْ له الجنة“.

(صحيح البخاري، رقم: ٦٨٠٧، باب فضل من ترك الفواحش).

(۵) نکرہ موصوفہ۔ یعنی ”مَن“ نکرہ ہوتا ہے اور اس کے بعد اس کی صفت آتی ہے۔ جیسے: رب من أكرمته آذاك.

اور شاعر کہتا ہے:

ألا رُبَّ مَن تَدعو صديقًا ولو ترَى ❁ مقالتَه في الغيب ساءَكَ ما يَفري

دلیل (۳): ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيْمٍ﴾. (الانفطار: ۱٤)

جواب: فجار سے مراد کفار ہیں، یعنی اعلیٰ درجے کے فاجر لوگ۔

دلیل (۴): ﴿وَنَسُوْقُ الْمُجْرِمِيْنَ إِلٰى جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾. (مريم: ٨٦)

دلیل (۵): ﴿وَنَذَرُ الظّٰلِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا﴾. (مريم: ٧٢)

جواب: مجرمین اور ظالمین سے کافر مراد ہیں۔ نیز نمبر ۳ سے نمبر ۵ تک کی آیات میں دوام کا لفظ بھی نہیں ہے۔

دلیل (۶): ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلٰٓئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُوْنَ﴾. (الأنعام: ٨٢)

جواب: ظلم سے کفر مراد ہے؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ﴾. (لقمان: ١٣)

دلیل (۷): ”لا إيمان لمن لا أمانة له“. (مسند أحمد، رقم: ١٢٣٨٢)

جواب: کبھی لا نفی ذات کے لیے اور کبھی نفی صفت کے لیے آتا ہے۔ ایمان کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کمالِ ایمان نہیں، جیسا کہ دارقطنی کی روایت: ”لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد“ میں نفی کمال مراد ہے۔ یا ”لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه“. (سنن الترمذي، رقم: ٢٥) میں وضوء کامل مراد ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ صاحب کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾. (النساء: ٤٨)

معتزلہ اس کی تاویل کرتے ہیں: يغفر ما دون ذلك بالتوبة.

اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر بالتوبہ مراد ہو، تو لمن يشاء کی قید کیوں لگائی؛ کیونکہ توبہ کے بعد مغفرت شرعاً یقینی ہے، اور توبہ سے قبل مغفرت تفضلاً ہے؛ جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ توبہ سے قبل مغفرت نہیں، اور توبہ کے بعد مغفرت وجوباً ہے۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸۹-۷۹۰)

دلیل (۲): ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُوْرُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾. (الكهف: ۵۸)

دلیل (۳): حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے: "من مات من أمتي لا يُشرك بالله شيئًا دخل الجنة". قلت: وإنْ زنى وإنْ سرق؟ قال: وإنْ زنى وإن سرق". (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ماجاء في الجنائز، رقم: ۱۲۳۷)

دلیل (۴): اگر عاصی بھی جہنم میں ہمیشہ رہے اور کافر بھی، تو پھر مؤمن اور کافر برابر ہو گئے، فرق کیا ہوا؟!

مرجئہ کہتے ہیں: المعصية لا تضر مع الإيمان.

مرجئہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ﴾. (النحل: ۲۷)

جواب: کامل رسوائی کافرین پر ہے، اور تھوڑی رسوائی مسلمان پر بھی ہو سکتی ہے۔

دلیل (۲): ﴿لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ﴾ مسلمانوں کو نا اُمید نہیں ہونا چاہیے؛ ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا﴾. (الزمر: ۵۳)

جواب: آیت کریمہ میں مغفرت کی امید کا ذکر ہے، مغفرت کے یقینی ہونے کا ذکر نہیں۔

دلیل (۳): ﴿لَا يَصْلٰهَآ إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾. (الليل: ۱۵-۱۶)

دلیل (۴): ﴿قَالُوْا بَلٰى قَدْ جَآءَ نَا نَذِيْرٌ فَكَذَّبْنَا﴾. (الملك: ۹) معلوم ہوا کہ جہنم صرف جھٹلانے والوں کے لیے ہے؛ لیکن اس میں یہ تخصیص کہاں ہے کہ غیر مکذبین فساق سب ابتدا سے جنتی ہیں؟ یہ کہاں مذکور ہے؟

جواب: مذکورہ دونوں آیات میں مراد نار الکفار ہے۔ ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظّٰى. لَا يَصْلٰهَآ إِلَّا الْأَشْقَى﴾. (الليل: ۱۴-۱۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ نار کا ایک خاص طبقہ جو لظی ہے أشقی کے لیے ہے۔ نیز یہاں أشقی کے لیے جہنم کا ذکر ہے، اور دوسری نصوص میں شقی یعنی عاصی کے لیے نار کا ذکر ہے، مثلاً: قطاع الطریق کے بارے میں مذکور ہے: ﴿إِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ

خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾. (المائدة:۳۳)

آکلین ربا کے بارے میں یہ آیت ملاحظہ کیجئے: ﴿اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ﴾. (البقرة:۲۷۵) اس کے علاوہ آیات اور احادیث میں مجرم کی عقوبت کا ذکر بکثرت موجود ہے، اور بعض مفسرین نے کہا ہے کہ سورۃ اللیل میں اتقی اور اشقی کا ذکر ہے، ایک خیر میں اعلی ہے اور دوسرا شر میں اعلی ہے، اور شقی یعنی عاصی کو چھوڑ دیا گیا تا کہ وہ بین الخوف والرجاء رہے۔ ﴿لَا يَصْلٰهَآ إِلَّا الْأَشْقَى﴾ میں اشقی کا ذکر ہے اور ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ میں اتقی کا ذکر ہے۔

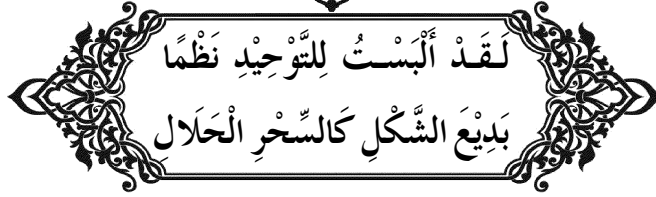
دلیل(۵): "من قال لا إلٰه إلا اللّٰه دخل الجنة". (صحيح ابن حبان، رقم:۱۶۹)

جواب: مذکورہ حدیث میں دخول کا ذکر ہے، نہ کہ خلود کا۔ حدیث شریف میں "المؤمن يدخل الجنة" یہ مطلقہ عامہ ہے، نہ کہ دائمہ مطلقہ۔

مطلقہ عامہ: جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے فی وقت من الاوقات ہو۔

دائمہ مطلقہ: جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ہمیشہ ہو۔

دلیل(۶): الكافر في النار کے مقابلے میں المؤمن في الجنة ہے۔

جواب: ہم بھی کہتے ہیں کہ: المؤمن في الجنة؛ لكن بعد التطهير.

ترجمہ: تحقیق میں نے علم توحید کو ایک ایسا ہار پہنایا ہے جو بہت عجیب وخوبصورت شکل والا ہے، جو حلال سحر کی طرح مؤثر ہے۔

للتوحید: میں لام تاکید کے لیے ہے۔ یا ألبست إعداد کے معنی کو متضمن ہے اور إعداد کے بعد لام آتا ہے، یعنی ألبستُ نظمًا معدًّا للتوحید میں نے توحید کے لیے اشعار کا لباس تیار کرلیا ہے۔ تضمین اس کو کہتے ہیں کہ ایک فعل کے بعد قرینہ کی وجہ سے کسی دوسرے اسم کو حال یا تمیز بنا کر مقدر کیا جائے، جیسے یہاں معدا کو حال بنا کر مقدر کیا گیا ہے۔

قد کے متعدد معانی:

۱- توقع، جیسے: قد يقدم زيد. (امید ہے کہ زید آئے گا۔)

۲- تقلیل، جیسے: قد يصدق الكذوب.

۳- تحقیق، جیسے: قد أفلح من تزكّى. شعر میں یہی معنی مراد ہے۔

۴- تقریب الماضی إلی الحال، جیسے: قد قام زيد. (زید ابھی ابھی کھڑا ہوا۔)

نظم کے لغوی معنی: جمع اللؤلؤ في السلك.

اصطلاحی معنی: الكلام المقفى الموزون قصدًا.

ایک نسخے میں نظمًا کی جگہ وشیًا ہے، یعنی میں نے علم توحید کو خوبصورت لباس پہنایا۔

وشي فلان الثوب: کپڑے پر بیل بوٹے بنانا، کڑھائی کرنا، مزین کرنا۔

الشكل: الصورة المحسوسة، أو المتوهمة.

صورت متوہمہ، جیسے: ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ﴾. (یوسف: ۳۱) مصر کی عورتوں نے فرشتے کو نہیں دیکھا تھا؛ بلکہ ایک صورت ذہن میں تھی۔

فلاسفہ کے نزدیک شکل کی تعریف یہ ہے: الهيئة الحاصلة من إحاطة حدٍّ واحدٍ، أو حدَّين، أو

حدودٍ مختلفةٍ.

البديع :ا-موجِد، بلانمونہ نئی چیز بنانے والا۔ ۲-ایجاد کردہ شے۔جمع: بدائع۔اسی سے بدعت بھی ہے۔

بدعت کے لغوی معنی:

اپنی طرف سے کوئی چیز بنانا۔ إيجاد الشيء لا على مثال سبق.

بدعت لغوی کی پانچ اقسام:

ا-واجب: حالات کے پیش نظر بعد کے زمانے میں بہت سی چیزوں کا کرنا لازم ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں: نصب الدلائل، وتصنيف الكتب لمقابلة أهل الباطل، وتدوين أصول الفقه ، والكلام في الجرح والتعديل .

۲-حرام: ناجائز امور کا ارتکاب۔مثالیں: تأسيس المذاهب الباطلة، كالاعتزال والجبرية، تعمير الملاهي من دار السينما وغير ذلك، وتاسيس البنوك الربوية الخالصة.

۳-مستحب: جس سے دین کا کوئی فائدہ ہو، جیسے: تعمير المينار للمسجد، إحداث الجامعات والمعاهد، وبناء القناطير، وجمع المحافل لوجه الله تعالى لاستماع قراءة القرآن والأناشيد الإسلامية.

۴-مکروہ: زخرفة المساجد.

۵-مباح: جیسے: استعمال المناخل، والتوسع في المأكل واللباس والمسكن.

بدعت کے شرعی معنی:

ا- الزيادة والنقصان في الدين من غير إذن الشارع .

۲- جعل غير الدين دينا، أو ما يكون مشابها بالدين وليس من الدين.

۳- عمل محدث على نية العبادة.

فقہا دو اصول ذکر کرتے ہیں:

ا- الأصل في الأشياء هو الإباحة.

۲- الأصل في الأشياء هو الحرمة.

ان دونوں اقوال کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ آدمی جو چیز سہولت کی نیت سے ایجاد کرے اس میں اصل اباحت ہے، اور جو چیز عبادت کی نیت سے ایجاد کرے اور غیر سنت کو سنت بنائے اس میں اصل حرمت ہے۔

علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو نیا کام امورِ شریعت کے مشابہ نہ ہو، یا اشتباہ پیدا نہ کرے، جیسے شادی کے روز دولھے کا گھوڑے پر سوار ہونا، یہ بدعت نہیں؛ اگر چہ یہ فضول کام ہے۔ اور اگر اسراف ہو تو ناجائز کے زمرے میں آجائے گا، اور اگر امورِ شریعت کے مشابہ ہو، یا التباس واشتباہ پیدا کرے تو بدعت ہے، جیسے کسی کے مرنے کے تیسرے یا چالیسویں دن کھانا کھلانا۔

"**البدعة ما لا يكون في الكتاب والسنة واجتهاد مجتهد مسلم الاجتهاد، فإن كان مما لا يلتبس بالأمور الشرعية مثل ركوب العروس على الفرس يوم عرسه، فليس ببدعة، وإن كان الأمر لغوًا، وإنْ كان مما يلتبس بالأمور الشرعية مثل الثالثة والأربعينية بعد موت ميت فهو بدعة**". (العرف الشذي ٤/٤٥)

۳-فقہائے احناف عموماً بدعت کی وہ تعریف ذکر فرماتے ہیں جو علامہ شمنی[1] نے کی ہے:

"**ما أُحدِثَ على خلاف الحق الملتقَى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة أو استحسان، وجعله دينًا قويمًا وصراطًا مستقيمًا**". (البحر الرائق ١/٣٤٩، حاشية درر الحكام ١/٨٥، رد المحتار ١/٥٦٠، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص ٣٠٣).

عموماً کتبِ فقہ میں باب الامامۃ میں امامۃ المبتدع کے ضمن میں اس پر مفصل کلام کیا گیا ہے۔ بدعت کی مزید تعریفات کے لئے دیکھئے: راہِ سنت ص ۷۵، اس کتاب میں حضرت مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ نے بدعت کی کل ۲۶ تعریفات ذکر فرمائی ہیں۔

مذکورہ بالا تعریف کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بدعت اس وقت ہے جب کسی نئے عمل کو دین کا حصہ سمجھے، اگر یہ اعتقاد نہ ہو تو پھر بدعت نہیں، جیسا کہ ایک صحابی ہر رکعت میں سورہ اخلاص پڑھتے تھے، مگر نبی ﷺ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی؛ اس لئے کہ وہ اسے سنت نہیں سمجھتے تھے؛ بلکہ محبت کی وجہ سے پڑھتے تھے۔ (دیکھئے: صحيح البخاري، باب الجمع بين السورتين في الركعة)

اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ تلبیہ میں اس کے ماثور الفاظ کے ساتھ "**لبيك وسعديك والخير في يديك والرَّغْباءُ إليك والعملُ**" کے الفاظ کا اضافہ فرماتے تھے؛ مگر اسے سنت نہیں سمجھتے تھے۔ (دیکھئے: صحیح

---

(۱) علامہ شمنی: احمد بن محمد بن حسن شمنی قسطنطنی الاسکندری (م: ۸۷۲ھ) محدث، مفسر اور فقیہ تھے، علمائے احناف میں عالی مقام حاصل تھا، حافظ ابن حجر کے ہم عصر تھے اور ان سے اچھے تعلقات تھے۔ علامہ شمنی کی گرانقدر تصانیف میں سے ایک کمال الدرایۃ فی شرح النقایۃ بھی ہے۔ (دیکھئے: كشف الظنون ٢/١٩٧٢)

غالباً بدعت کی یہ تعریف آپ نے اسی کتاب میں کی ہے اور آپ کے بعد محققین فقہا نے بھی اسے نقل فرمایا ہے، پھر اس کے ہر جز کی شرح کی ہے اور فوائد قیود بتلائے ہیں۔

مسلم، رقم: ١١٨٤، باب التلبية ...)

نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ "السلام عليك أيها النبيُّ ورحمةُ الله وبركاته" کے بعد "السلام علينا من ربنا" کا اضافہ کرتے تھے۔ (المعجم الكبير للطبراني ٩/٢٤١/١٩٨٤. وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ٢/٣٣٨)

اس بات کی مزید وضاحت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فرمان سے ہوتی ہے۔ قال عبدالله: "لا يجعل أحدكم للشيطان شيئًا من صلاته يرى أن حقًّا عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه لقد رأيت النبي ﷺ كثيرا ينصرف عن يساره". (صحيح البخاري، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال، رقم: ٨٥٢)

اس سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر آدمی دائیں جانب سے نکلنا ضروری سمجھے تو مذموم ہے۔

نیز علمائے کرام نے بدعت شرعی کی تعریف میں فی الدین کی قید لگائی ہے، اس سے اسی بات کی تائید ہوتی ہے۔

وسائل کی ایجاد بدعت نہیں:

اگر کوئی شخص مصلحت کی خاطر وسائل میں نئی چیز کا ارتکاب کرے تو یہ درست ہے بدعت نہیں، جیسے: لاؤڈ سپیکر یا موجودہ شکل میں مدارس وغیرہ، اور مشہور حدیث: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ". (صحيح مسلم، رقم: ١٧١٨، باب نقض الأحكام الباطلة...) کا مطلب یہ ہے کہ دین کی اصل میں کسی چیز کا ایجاد کرے اور اسے دین کا حصہ سمجھے تو مردود ہے۔

بدعت کی دوسری تقسیم:

۱-حقیقی: اس کام کی اصل ہی دین میں نہ ہو، جیسے قبر پر اذان دینا بدعت حقیقی ہے، اس لئے کے شریعت میں اذان کے مواقع متعین ہیں، اور قبر پر اذان دینا کہیں سے ثابت نہیں۔

۲-اضافی: جس چیز کی اصل تو دین میں ہو؛ مگر اضافات وتقئیدات کی وجہ سے بدعت بن جائے، جیسے: میت کے لئے صدقہ کی اصل تو ہے، مگر چہلم چالیسواں، گیارہویں شریف وغیرہ کی تخصیص علمائے دیوبند کے یہاں بدعت ہے؛ اس لیے کہ لوگوں نے اسے رسم لازم اور دین بنا دیا۔

متروکات کا حکم:

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی کام کو ترک کرنا اس کے بدعت ہونے کی دلیل ہے یا

نہیں؟ یعنی متروکات کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کی وضاحت ہم نے رسالہ ''ذکر جہری واجتماعی'' اور ''فتاوی دارالعلوم زکریا'' جلداول میں کردی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ مسکوت عنہا امور کی دو قسمیں ہیں:

۱- کسی عمل کے کرنے کا مقتضی وسبب نبی کریم ﷺ کے زمانے میں موجود نہ ہواور آپ نے وہ کام بھی نہ کیا ہو، یہ کام مباح ہوگا بدعت نہیں۔

۲- کسی عمل کا سبب موجود ہو پھر بھی آپ نے وہ کام نہ کیا ہو اس میں **''السكوتُ في موضع الحاجة إلى البيان بيانٌ''** کا قاعدہ جاری ہوگا اور وہ کام درست نہ ہوگا۔ مزید تفصیل کے لئے رسالہ کی طرف رجوع فرمائیں۔

لیکن بالکل آسان قاعدہ یہ ہے کہ جو افعال مسکوت عنہا ہیں اور قصدا متروک نہیں ہیں، ان کو بدعت اس وقت کہا جائے گا جب ان کو شریعت اور سنت کا درجہ دیا جائے، ورنہ بہت سارے کام مسکوت عنہ ہیں، لیکن بدعت نہیں۔ شیخ عرفج نے ایسے افعال کی ایک فہرست علامہ ذہبیؒ کی سیر أعلام النبلاء سے مرتب کی ہے۔ ہم انہیں میں سے چند نقل کرتے ہیں:

۱- حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ روزانہ ایک لاکھ مرتبہ تسبیح پڑھتے تھے۔ (سیر أعلام النبلاء ۱۸۷/۲) ۲- حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہر مہینے کے ابتدائی تین دن روزہ رکھتے تھے۔ (۶۰۹/۲) ۳- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روزانہ ۱۲ ہزار تسبیحات پڑھتے تھے۔ (۶۱۰/۲) ۴- عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ روزانہ فجر کے بعد طلوع شمس تک قرآن کریم کی تلاوت کرتے تھے۔ (۲۵/۴) ۵- زین العابدین علی بن حسینؒ ۲۴ گھنٹے میں ایک ہزار رکعات پڑھتے تھے۔ (۳۹۲/۴) ۶- طاؤس بن کیسانؒ اور ان کے ساتھی عصر کے بعد کے اوقات کو دعا کے لیے مخصوص کرتے تھے۔ (۴۸/۵) ۷- امام احمدؒ روزانہ تین سو رکعات پڑھتے تھے، پھر جب کمزور ہوگئے تو ڈیڑھ سو رکعات پڑھنے لگے۔ (۲۱۲/۵) ۸- بقی بن مخلدؒ ہر رات قرآن کریم کو ۱۳/ رکعات میں ختم کرتے تھے اور دن کو سو رکعات پڑھتے تھے اور ہمیشہ روزہ رکھتے تھے۔ (۲۹۲/۱۳) ۹- جنید بن محمدؒ روزانہ تین سو رکعات پڑھتے تھے۔ (۶۷/۱۴) ۱۰- حافظ ابن قیمؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ سے نقل کیا ہے: **''سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول: من واظب على ''يا حي يا قيوم لا إله إلّا أنت'' كل يوم بين سنة الفجر وصلاة الفجر أربعين مرة أحيَى الله بها قلبه''.** (مدارج السالكين لابن القيم ۲٦٤/۳) یہ سب امور مسکوت عنہا ہیں اور ان پر عمل کرنے والے کو مبتدع نہیں کہا جاتا؛ بلکہ حافظ ابن تیمیہؒ روزانہ صلوۃ فجر کے بعد طلوع آفتاب تک سورہ فاتحہ پڑھتے رہتے تھے۔ (الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية لتلميذه عمر بن علي البزار ۳۸/۱ . یہ حوالے دکتور عبدالإلہ کی ''مفہوم البدعۃ'' نامی کتاب کے صفحہ ۴۰۱-۴۰۳ سے لیے گئے ہیں۔) ہاں جو افعال قصداً متروک ہیں ان پر عمل مکروہ ہوگا، جیسے: رکن عراقی اور

شامی کا استلام، یا گوہ کا کھانا عندالاحناف ناجائز ہوگا؛ لیکن ہر ایک ترک سبب حرمت نہیں، جیسے کعبہ گرانے کو ترک کیا، بعض غزوات میں نہیں گئے؛ تاکہ لوگوں کے لیے آسانی ہو۔

اس سلسلے میں مولانا عبدالحی لکھنوی کا رسالہ ''إقامة الحجة بأن الإكثار في التعبد ليس ببدعة'' بھی قابل دید ہے۔

بدعت کا حکم:

ہمارے اکابر فرماتے ہیں کہ بدعت شرعی، یعنی غیر دین کو دین سمجھنا، یہی وہ بدعت ہے جو بدعت ضلالت، بدعت قبیحہ اور بدعت سیئہ ہے، اس میں کوئی بدعت حسنہ نہیں؛ بلکہ جب کسی نئے کام کو دین کا حصہ سمجھ کر کرے تو وہ بدعت شمار ہوگا اور جو پانچ اقسام بیان کی گئیں وہ بدعت لغوی کی ہیں۔ یعنی وہ نئی ایجاد جو دین کا جز نہ ہو اور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد پیدا ہوئی ہو اس کی پانچ اقسام ہیں یہ بدعت کبھی حسن بھی ہوگی۔

قال الحافظ: ''والحاصل أنها إن كانت تندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة وإن كانت مما تندرج تحت مستقبح في الشرع فهي مستقبحة وإلا فهي من قسم المباح''. (فتح الباري ٤/٢٥٣)

اگر کسی کام کے بدعت اور سنت ہونے میں شبہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا:

ہمارے فتاوی میں بعض مسائل کے ضمن میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ اگر کسی کام کے بدعت اور سنت ہونے میں شبہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ:

۱- بدعت کا چھوڑنا واجب ہے، سنت کام واجب نہیں۔

۲- بدعت کا ارتکاب ترک سنت سے زیادہ مضر ہے۔

''إذا تردد الحكم بين بدعة وسنة كان ترك السنة راجحًا على فعل البدعة''. (رد المحتار ١/٦٤٢، ومثله في البحر الرائق ٢/١٦٥، الفتاوي الهندية ١/١٦٩، بدائع الصنائع ١/١٧٤)

بدعت سے متعلق مزید تفصیل کے لئے مطولات اور اس موضوع پر لکھی گئی مستقل تصانیف کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ ''الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردۃ'' کے شعر نمبر ۳۷ کے تحت بدعت کے موضوع پر لکھی جانے والی دس سے زائد کتابوں کے نام مختصر تبصرے کے ساتھ لکھ دئے گئے ہیں۔

بديع الشكل كالسحر الحلال: مصنف نے یہ مصرع ترغیب کے لیے کہا ہے، تفاخر کے لیے نہیں۔

سحر کے لغوی معنی ہیں: **ما خفي سببه.**

سحر کی اصطلاحی تعریف:

۱- ما يتخيل على غير حقيقة بخداع، أوما يجري مجرى الخداع.
۲- أمر غريب يشبه الخارق، وليس بخارق.
۳- ما يكون بأسباب خفية.

سحر کی چند اقسام:

۱- ما يكون باستعانة الشياطين. یہ کفر ہے۔
۲- ما يكون بأسباب خفية من غير شرك. مثلاً انڈے کے اوپر کوئی دوا لگائی اور تنگ بوتل میں ڈالا، جس طرح مسیلمہ کذاب کرتا تھا۔ یہ کفر نہیں، مگر خداع ہے۔
۳- **السحر قد يكون باعتقال العين.** جسے نظر بندی کہتے ہیں۔ اگر یہ شیاطین کی استعانت سے ہو تو قسم اول کی طرح ہے۔
۴- **وقد يكون بخفة اليد.** جیسے ہاتھ جلدی چلا کر جیب سے کوئی چیز نکالی اور ظاہر کیا کہ غیب سے آ گئی۔

سحر سے حقیقت بدلتی ہے، یا نہیں؟

کعب احبار سے مروی ہے: "**لولا كلمات أقولهن لجعلتني اليهود حمارًا**". (موطأ مالك، رقم: ۳۵۰۲)

کعب احبار کے اس قول کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ سحر سے قلب ماہیت ہوتی ہے؛ لیکن یہ یا تو کعب احبار کی رائے ہے، یا ان کے قول کی یہ تاویل کریں کہ یہود مجھے بے وقوف بناتے۔ حمار ہونا بے وقوفی سے کنایہ ہے۔ اور کعب احبار اگر چہ خود ثقہ تھے؛ لیکن امام بخاری نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے: "**إنْ كان من أصدق هؤلاء المحدثين الذين يُحدِّثون عن أهل الكتاب، وإنْ كنَّا مع ذلك لنبلو عليه الكذِب**". (صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء، رقم: ۷۳۶۱)

وہ اہل کتاب سے باتیں نقل کرنے میں بہت سچے ہیں، اس کے باوجود ہم نے تجربہ کیا کہ وہ جھوٹی باتیں نقل کرتے ہیں، یعنی اہل کتاب بعض مرتبہ جھوٹ بولتے ہیں اور کعب احبار اس کو آگے پہنچاتے ہیں۔ بخاری کے حاشیہ پر فتح الباری اور عینی سے نقل کیا ہے: "**وقال ابن الجوزي: إن بعض الذي يخبر به كعب عن**

أهـل الكتاب يكون كذبًا لا أنه يتعمد الكذب". (حاشية رقم: ٨، ص ١٠٩٤، تحت باب قوله النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسألوا أهل الكتاب)

ہم کہتے ہیں کہ سحر سے قلب ماہیت نہیں ہوتی وہ تو معجزے سے ہوتی ہے، ہاں سحر سے قلب صفت ہوتی ہے، جیسے صحت کی جگہ مرض آجائے، اور خوشی کی جگہ تنگی آجائے۔ اور یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ہوا تھا۔

مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ نے معارف القرآن سورہ بقرہ (۱/۲۷۵) پر تحریر فرمایا ہے کہ سحر سے چیز کی حقیقت بدل سکتی ہے اور کعب احبار کے قول کو بطور دلیل پیش فرمایا ہے اور اس کو جمہور کا قول قرار دیا ہے۔ (۱/۲۷۵-۲۷۶)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فیض الباری میں بیان فرمایا ہے کہ سحر سے حقیقت نہیں بدلتی ہاں صفت بدل سکتی ہے: "ثـم إن السـحر له تأثير في التقليب من الصحة إلى المرض، وبالعكس، أمـا فـي قـلـب الماهية فلا، وما يتراء ى فيه من قلب الماهية لا يكون فيه إلا التخييل الصرف، قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ فلم تنقلب الحبال إلى الحيات، ولكن خيل إليـه أنهـا انـقـلـبـت، وهـذا مـا نسـب إلى أبي حنيفة أن في السحر تخيلا فقط، لا يريد به نفي التـأثير مطلقًا، فإنه معلوم مشهود، بل يريد به نفي التأثير في حق قلب الماهيات. ولا ريب أن ليـس لـه فيـه تـأثيـر غيـر التـخييل، ومن ههنا ظهر الفرق بين المعجزة والسحر". (فيض الباري ٣/٤٧٧-٤٧٨)

معجزہ وکرامت اور سحر میں فرق:

١- سحر کا ظہور شریر وخبیث لوگوں سے ہوتا ہے؛ جبکہ معجزہ اور کرامت کا ظہور طاعات پر مداومت کرنے والے اور سیئات سے بچنے والے نیک مؤمن سے ہوتا ہے۔

٢- سحر مخصوص برے اعمال کے نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ معجزہ اور کرامت کا ظہور اعمال کے نتیجے میں نہیں؛ بلکہ شریعت پر مواظبت اور اللہ کے فضل سے ہوتا ہے۔

٣- سحر تعلیم وتعلم سے حاصل ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ایسا نہیں؛ بلکہ وہ اللہ تعالی کی طرف سے ایک عطا ہے۔

٤- سحر طالبین کی چاہت کے موافق نہیں ہوتا، جبکہ کرامت طالبین کی چاہت کے موافق ہوتی ہے۔

٥- سحر معین زمانہ یا معین مکان یا خاص شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت زمان ومکان اور شرائط کے ساتھ مخصوص نہیں۔

٦- ایک ساحر کا سحر دوسرے ساحر کے سحر کے معارض ہوتا ہے؛ جبکہ ایک ولی کی کرامت دوسرے ولی کی کرامت کے معارض نہیں ہوتی۔

۷- سحر ساحر کی کوششوں سے ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ولی کی کوشش کا دخل نہیں ہوتا؛ اگرچہ ہزار مرتبہ کرامت کا ظہور ہو۔

۸- ساحر فسق وفجور اور گندگیوں میں ملوث ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ چیزیں سحر کے اندر اثر پیدا کرنے میں معاون ہوتی ہیں؛ جبکہ کرامت کا ظہور ایسے شخص سے ہوتا ہے جو مؤمن ہو اور صفات حسنہ کے ساتھ متصف ہو۔

۹- ساحر صرف ان چیزوں کا حکم کرتا ہے جو دین وشریعت کے خلاف ہوں؛ جبکہ ولی صرف ان باتوں کا حکم کرتا ہے جو دین وشریعت کے موافق ہوں۔(دستور العلماء ۲/۱۲۰)

۱۰- مولانا روم کہتے ہیں کہ معجزہ حالت یقظت ونوم دونوں میں ہوتا ہے، بخلاف سحر کے کہ یہ صرف حالت یقظت میں ہوتا ہے۔

کرامت وسحر کے درمیان مذکورہ فروق سے معجزہ اور سحر کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا۔

معتزلہ کے نزدیک سحر ایک تخیل ہے:

معتزلہ کہتے ہیں کہ سحر سے نہ حقیقت بدلتی ہے اور نہ صفت، صرف ایک تخیل کا درجہ رکھتا ہے۔(تفسیر الرازي ۳۷۵/۳۲. وانظر: تعليق أبي هاشم على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الرزاق المعتزلي، ص۵۶۸)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل(۱) قال اللّٰہ تعالی: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾. (طه:۶۶) وقال تعالی: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾. (الأعراف:۱۱۶)

جواب: موسی علیہ السلام کے زمانے کا سحر اگر تخیل تھا، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سحر ایسا ہی ہو۔ بعض سحر میں نظر بندی ہوتی ہے اور بعض میں ظاہری تاثیر یا کیفیت کی تبدیلی ہوتی ہے۔

دلیل(۲): ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾. (طه:۶۹)

جواب: لا يفلح الساحر في مقابلة المعجزة، یا نتیجہ اور عاقبت کے اعتبار سے ہے؛ اگرچہ ابتدا میں کچھ تاثیر ہو۔

دلیل(۳): اگر سحر بھی مؤثر ہو اور معجزہ بھی موثر ہو تو سحر معجزہ کے ساتھ خلط ملط ہوجائے گا۔

جواب(۱): سحر سے حقیقت نہیں بدلتی اور معجزہ سے حقیقت بدلتی ہے۔ موسی علیہ السلام کی لاٹھی واقعی سانپ بن گئی تھی اور ساحروں کی لاٹھیاں اور رسیاں نظر بندی کی ایک شکل تھی؛ اس لیے موسی علیہ السلام کی لاٹھی نے ساحروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کو کھا کر ایسا ہضم کیا کہ ان کا نام ونشان نہیں رہا۔ فارسی شاعر کہتا ہے:

سحر با معجزہ پہلو نہ زند دل خوش دار ❁ سامری چیست زموسی ید بیضا ببرد

جواب(۲): اسی طرح سحر کا اثر ساحر کے جاگنے کے وقت جب وہ قصد وارادہ کرے ظاہر ہوتا ہے اور معجزہ نبی کے سوتے وقت بھی ظاہر ہوتا ہے۔

جواب(۳): نیز سحر تعلیم وتعلم پر مبنی ہے، جبکہ معجزہ کا تعلیم وتعلم سے کوئی تعلق نہیں۔

جواب(۴): نیز معجزہ پاکباز سچے نبیوں کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے اور سحر گندے شیطان صفت لوگوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

جواب(۵): سحر کا مقابلہ دوسرا ساحر کرسکتا ہے اور معجزہ کا مقابلہ نہیں ہوسکتا۔

دلیل(۴): مشرکین کہتے تھے: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُوْنَ إِنْ تَتَّبِعُوْنَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُوْرًا﴾. (الفرقان:۸)
معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حقیقت میں مسحور نہ تھے، کافر آپ کو مسحور کہتے تھے۔

جواب: (۱): یہاں مسحور، ساحر کے معنی میں ہے۔ أي: رجلًا ساحرًا؛ اس لیے کہ سحر تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مدینہ منورہ میں ہوا تھا۔ معجزات کی وجہ سے کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ساحر کہتے تھے۔ اور مسحور ساحر کے معنی میں آتا ہے؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوْسَى تِسْعَ آيَاتٍ فَاسْئَلْ بَنِي إِسْرَائِيْلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يٰمُوْسَى مَسْحُوْرًا﴾. (الإسراء:۱۰۱) اور اس کے بعد ہے: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (الإسراء:۱۰۲) اور سورہ بنی اسرائیل میں اکثر اسم مفعول کے صیغے اسم فاعل کے معنی میں ہیں، جیسے: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُوْرًا﴾. (الإسراء:۴۵) أي: ساترًا.

(۲) ضروری نہیں کہ کافروں کی ہر بات غلط ہو، رسول کو وہ بشر کہتے تھے، تو کیا بشر کہنا غلط تھا؛ بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ بشر نبی نہیں ہوسکتا، اور محمد (ﷺ) بشر ہیں؛ لہٰذا وہ نبی نہیں ہوسکتے۔

الرسول بشر، والبشر لا يكون نبيًّا، فمحمد لا يكون نبيا.

وہ صغری میں سچے تھے، کبری میں غلط تھے۔ صغری: **محمد بشر.** کبری: **البشر لا يكون رسولا.**

(۳) مسحور یہاں اپنے لغوی معنی میں نہیں؛ بلکہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مختلط الحواس سمجھ کر مسحور کہتے تھے کہ ان کی عقل خراب ہوگئی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ سحر موثر ہوتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل(۱): ﴿سَحَرُوْا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَآءُوْا بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ﴾. (الأعراف:۱۱۶)

عظیم اس لیے کہ کہا اس میں اثر تھا۔
دلیل (۲): ﴿فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾. (البقرة: ۱۰۲)
دلیل (۳) ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾. (الفلق: ٤) اگر اثر نہ ہوتا تو پناہ مانگنے کی کیا ضرورت تھی۔

سحر سیکھنے کا حکم:

امام رازی کہتے ہیں کہ سحر کا سیکھنا جائز ہے؛ اس لیے کہ یہ ایک علم ہے اور علم جہل سے بہتر ہے؛ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ سحر حقیقی کفر ہے اور کفر کا سیکھنا کفر کے ذرائع سے ہوتا ہے؛ اس لیے حرام ہے؛ البتہ سحر مجازی کفر نہیں کہ کاغذ پر دوا لگائی اور آگ میں ڈالا اور کاغذ نہیں جلا۔

سحر حقیقی میں شیاطین کو خوش کرنے کے لیے میلا کچیلا اور گندا رہنا پڑتا ہے، نماز روزے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شعائر اسلام کی بے حرمتی کرنی پڑتی ہے تب جا کر کوئی انسان کچھ دیر کے لیے دنبہ کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس کو کسی سادہ لوح کے ہاتھ فروخت کر کے کچھ دراہم حاصل ہو جاتے ہیں۔ یہ میں نے صرف ایک مثال بتلائی۔ جب میں مسقط مملکت عمان گیا تھا تو وہاں کے علما نے بتایا کہ اس ملک میں سحر کا بہت زور ہے، یہاں تک کہ حکومت نے اس پر سخت پابندی لگائی؛ یہاں تک کہ ساحر کسی انسان پر سحر کر کے چھو لیتا ہے تو وہ دنبہ یا بکرا بن جاتا ہے اور اس کو جانوروں کے میلے میں لا کر فروخت کرتا ہے، خریدار اس کو پکڑ کر لے جاتا ہے تو دو تین گھنٹے کے بعد وہ اپنی اصلی حالت میں آ جاتا ہے اور انسان بن جاتا ہے۔

ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں کہ سحر کو مطلقًا کفر قرار دینا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اگر سحر کفر ہو، تو پھر ساحر کو قتل کرنا چاہئے؛ کیونکہ مرتد کو قتل کیا جاتا ہے؛ لیکن ایسا نہیں۔ سحر مطلقاً کفر نہیں، اگر کلمات کفریہ پر مشتمل ہو تو کفر ہے؛ ورنہ نہیں۔ اور اگر ساحر فساد فی الارض کی سعی کرتا ہے، مثلاً سحر کے ذریعے کسی کو قتل کرتا ہے، تو ایسے ساحر کو قتل کیا جائے گا کفر کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ فساد فی الارض کی وجہ سے۔ (مقدمة رد المحتار ۱/ ٤٥)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **''من أتى كاهنًا فسأله وصدَّقه بما يقول، فقد كفَر بما أُنزِل على محمدٍ صلى الله عليه وسلم''**. (مصنف عبد الرزاق، باب الكاهن، رقم: ۲۰۳٤۸)

مختلف طریقوں سے غیب کی بات معلوم کرنے والے:

کاہن: جنات کو اپنے کام میں استعمال کر کے ماضی کے احوال کی خبر دینے والا۔

عراف: مستقبل کے احوال کی خبر دینے والا، یا چوری کی ہوئی اور گم شدہ چیز کی جگہ بتانے والا۔ (تاج العروس ۲٤/ ۱۳۹)

بعض حضرات نے کاہن وعراف کے درمیان اس کے برعکس فرق بیان کیا ہے۔(شـرح النـووي عـلـى مسلم ۵/۲۲)

منجم (نجومی): جوستاروں کے ذریعہ حکم لگاتا ہے اور خیر وشر میں ستاروں کو مؤثر سمجھتا ہے۔(لسـان العـرب ۱۲/۲۲۷)

رمال: ہندسوں اور خطوط وغیرہ کے ذریعہ غیب کی بات دریافت کرنے والا۔

اگر کوئی عراف کے پاس گیا اور مستقبل کی چیز پوچھی تو بظاہر یہ کفر ہے۔حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں اس بحث کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے،عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"وأما سؤال الجن وسؤال من يسألهم فهذا إن كان على وجه التصديق لهم في كل ما يخبرون به والتعظيم للمسؤل فهو حرام، كما ثبت في صحيح مسلم ...عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوما".

وأما إن كان يسأل المسئول يمتحن حاله ويختبر باطن أمره، وعنده ما يميز به صدقه من كذبه فهذا جائز، كما ثبت في الصحيحين: "أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل ابن صياد فقال: ما يأتيك؟ فقال: يأتيني صادق وكاذب، قال: ما ترى؟ قال: أرى عرشًا على الماء، قال: فإني قد خبأت لك خبيئا، قال: الدخ الدخ، قال: اخسأ فلن تعدو قدرك فإنما أنت من إحوان الكهان".

وكذلك إذا كان يسمع ما يقولونه ويخبرون به عن الجن، كما يسمع المسلمون ما يقول الكفار والفجار ليعرفوا ما عندهم فيعتبروا به، وكما يسمع خبر الفاسق ويتبين ويتثبت فلا يجزم بصدقه ولا كذبه إلا ببينة كما قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا﴾، وقد ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة: إن أهل الكتاب كانوا يقرأون التوراة ويفسرونها بالعربية، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه، وإما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه، وقولوا: آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أنزل إليكم وإلهُنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون". فقد جاز للمسلمين سماع ما يقولونه ولم يصدقوه ولم يكذبوه.

وقد روي عن أبي موسى الأشعري أنه ابطأ عليه خبر عمر وكان هناك امرأة لها قرين من الجن، فسأله عنه فأخبره أنه ترك عمر يسم إبل الصدقة. وفي خبر آخر أن عمر أرسل

جيشًا فقدم شخص إلى المدينة فأخبر أنهم انتصروا على عدوهم، وشاع الخبر، فسأل عمر عن ذلك فذكر له، فقال: هذا أبو الهيثم بريد المسلمين من الجن! وسيأتي بريد الإنس بعد ذلك! فجاء بعد ذلك بعدة أيام". (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱۹/۶۲-۶۳)

جنات سے خدمت لینا جائز ہے، یا نہیں؟

۱-اگر استخدام الجن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے نتیجے میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔

۲-اگر جنات مجبور نہ ہوں اور وہ صدق دل سے دعا لینے کے لیے کسی کی خدمت کرتے ہوں کہ دنیا وآخرت میں اس کا نفع ہوگا تو جائز ہے۔

۳-جنات سے ممنوع کام لینا، مثلاً: کسی کو بیمار کرنے کے لیے، یا کسی سے چوری کرنے کے لیے، تو یہ جائز نہیں۔

ہمارے اکابر کے فتاوی میں موجود ہے کہ جنات کو مجبور کر کے ان کی حریت کو سلب کرنا جائز نہیں، جیسے انسانوں کو مسلوب الاختیار بنانا جائز نہیں۔ یہ صرف حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے جائز تھا کہ یہ ان کا معجزہ تھا اور جنات اللہ کے حکم سے ان کی تابعداری کرتے تھے۔ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ شوہر کے لیے حب کے عمل کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر شوہر ظلم کرتا ہو اور بیوی کے حقوق ادا نہ کرتا ہو تو پھر حب کا ایسا تعویذ کرنا اور کرانا جائز ہے جس میں منتر جنتر وغیرہ کوئی ناجائز چیز اور شوہر کو مسلوب الاختیار کرنا نہ ہو۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند ۲/۲۱۹)

خرق عادت امور کی اقسام:

معجزہ اور اس کے قریب قریب کئی ایک الفاظ کتابوں میں مذکور ہیں اور ان کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ایک آسان تقسیم تعریفات کے ساتھ یہ ہے:

الأمر الخارق للعادة:

(۱) إذا صدر من النبيّ ﷺ بعد النبوة فمعجزة.

(۲) و إن صدر قبل النبوة فهو إرهاص.

(۳) و إن صدر من وليّ فهو كرامة.

(٤) و إن صدر من فاسق أو كافر بتعليم وتعلُّم فهو سِحرٌ.

(٥) و إن لم يظهر بتعليم وتعلُّم، فإن وافق مطلوبه فاستدراج.

(٦) و إن خالف مطلوبه فهو إهانة.

(۷)و إن صدر الأمر الخارق للعادة من عامة المسلمين فهو إعانة/ معونة.

مذکورہ اقسام کی مثالیں:

۱- معجزہ کی مثال: شق القمر، معراج، قرآن کریم۔ (شق القمر کے لیے دیکھئے: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، باب انشقاق القمر. معراج کے لیے دیکھئے: الإسراء: ۱. صحيح البخاري، باب المعراج. صحيح مسلم، باب الإسراء. قرآن کریم کے معجزہ ہونے کے لیے دیکھئے: البقرة: ۲۳. صحيح البخاري، باب كيف نزل الوحي.)

۲- ارہاص کی مثال: پتھر کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سے پہلے سلام کرنا۔ **''إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن''.** (صحيح مسلم، رقم: ۲۲۷۷، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم.)

۳- کرامت کی مثال: اسید بن حضیر اور عباد بن بشیر رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس سے اٹھ کر ایک اندھیری رات میں اپنے گھر لوٹنے لگے، تو ان کے آگے ایک نور تھا، پھر جب وہ جدا ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کی لاٹھی کے ساتھ نور بھی الگ الگ ہو گیا۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۸۰۵، باب منقبة أسيد بن حضير وعباد بن بشير).

۴- سحر کی مثال: موسی علیہ السلام کے زمانے میں جادوگروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کا سانپ بن جانا۔ (طه: ٦٦)

۵- استدراج کی مثال: بعض کفار وفساق کو اللہ تعالی ایک مدت تک مہلت دیتے ہیں کہ وہ اس مدت میں جو چاہتے ہیں وہ پا لیتے ہیں، جیسے دجال کو ایک ولی کے قتل کرنے پر قدرت دی جائے گی، وہ انھیں قتل کرے گا، پھر زندہ کرے گا۔ (صحيح مسلم، رقم: ۲۹۳۸، باب في صفة الدجال)

٦- اہانت کی مثال: مسیلمہ کذاب نے شفا کی نیت سے ایک آدمی کے سر پر ہاتھ پھیرا تو وہ گنجا ہو گیا۔ (لوامع الأنوار البهية ۲/ ۲۹۰. المعارف لابن قتيبة ۱/ ٤٥٤)

یا جیسے مسیلمہ کذاب کا کسی کانے کی آنکھ میں تھوک لگانے سے اس کا اندھا ہو جانا۔ (تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ۲۲۱)

۷- معونۃ کی مثال: لوگوں کا استسقاء کے لیے نکلنا اور ان کی دعا کی برکت سے فوراً بارش ہو جانا۔ ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہے۔

بعض حضرات نے شعبذہ کو بھی شمار کیا ہے۔ شعبذہ جادو اور نظر بندی کی ایک قسم ہے، اس کو سحر کے ضمن میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ (ان اقسام کی تعریف وتفصیل کے لئے دیکھئے: دستور العلماء ۲/ ۵۰ حرف الخاء. كتاب الكليات ص: ٤٣٣ فصل الخاء. التعريفات، ص: ۲۳۵ الكرامة. فتح الباري ٦/ ۵۸۱ علامة النبوة. فتح الباري ۱۰/ ۲۲۳ باب السحر.)

مصنف رحمہ اللہ نے سحر کے ساتھ حلال کی قید لگائی ہے جس کو احتراس کہتے ہیں۔ یعنی یہ خیال مت کرو کہ

یہ سحر حرام ہے؛ بلکہ یہ حلال ہے۔

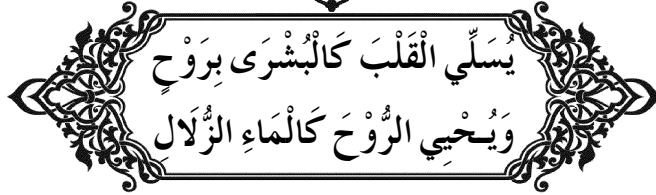
احتراس: ماقبل سے پیدا ہونے والے شبہ کو آخری لفظ سے دور کرنا، مثلاً: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ﴾. (المائدة: ٥٤) ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ سے تو ہم پیدا ہوا کہ مسلمانوں کے سامنے متواضع ہیں، تو کیا کمزوری کی وجہ سے، اس وہم کو دفع کرنے کے لیے ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ﴾ لایا گیا۔

كَالسِّحْرِ الحلال میں مصنف کا قصیدہ مشبہ ہے، **السِّحْرِ الحلال** مشبہ بہ، اور وجہ تشبیہ استمالۃ القلوب وجلب القلوب (دلوں کو مائل کرنا) ہے۔

اور **السِّحْرِ الحلال**، "**إنَّ من البيان لسحرا**". (صحيح البخاري، رقم: ٦٤١٥) کی طرح ہے۔

اشکال: بیان، سحر کے مشابہ کیسے ہوسکتا ہے؛ جبکہ سحر کا خلاصہ اخفاء الظاہر، ظاہری چیز کو مخفی کرنا ہے؛ اس لیے کہ سحر اسبابِ خفیہ پر مبنی ہے، اور بیان کا مطلب اظہار الخفی ہے۔

جواب: (۱): تشبیہ استمالۃ القلوب میں ہے، جس طرح سحر دلوں کو مائل کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اسی طرح بعض بیانات بھی دلوں کو مائل کرتے ہیں۔

(۲): تشبیہ تاثیر میں ہے، یعنی یہ نظم تاثیر میں سحر کی طرح ہے۔

ترجمہ: یہ قصیدہ خوشخبری کی طرح راحت کے ساتھ دل کو تسلی دیتا ہے، اور میٹھے پانی کی طرح رُوح کو حیات اور زندگی بخشتا ہے۔

ناظم رحمہ اللہ نے اس شعر میں اپنے قصیدے کی تعریف کی ہے۔

تسلی: ١- نسيان الشيء بالاشتغال بغيره. ٢- التفريح عن هَمٍّ نزل به.

القلب: ١- مضغة على شكل صنوبري مركوز في الجانب الأيسر.

٢- اللطيفة القائمة بهذه المضغة. شعر میں پہلا معنی مراد ہے۔ دوسرا معنی بھی مراد ہوسکتا ہے۔

البُشرَى: الخبر المفرح.

الرَّوح: الراحة في مقابلة التعب.

الرُّوح: یہ کبھی مذکر استعمال ہوتی ہے اور کبھی مؤنث۔ وفي لفظ الرَّوح والرُّوح جناس.

الـمـاء: جوهر سيال، وهو أصل الحيونات والنباتات. قال الله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ﴾. (النور:٤٥) وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾. (الأنبياء:٣٠)

روح کے متعدد معانی:

١- وحي؛ ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾. (الشورى:٥٢)

٢- قوة؛ ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ﴾. (المجادلة:٢٢) أي: بقوة منه.

٣- جبرئيل: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ﴾. (الشعراء:١٩٣)

٤- عيسى عليه السلام؛ ﴿أَلْقٰهَآ إِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء:١٧١)

٥- روحِ انسانی وحیوانی۔

روحِ حقیقی راکب ہے اور روحِ حیوانی مرکوب ہے، اور روحِ حیوانی کا مرکوب بدن ہے۔

روحِ حقیقی فراست وبصیرت کو کہتے ہیں۔ یہاں مراد روحِ حیوانی وانسانی ہے۔

روح کی تعریف:

١- ما به حياة الناس، أو الحيوان.

٢- مبدأ الحياة في الحيوان، تفسد الأعضاء إذا خرج من البدن.

٣- البخار اللطيف المتولد في القلب من خلاصة الأغذية. اس کو روح طبی کہتے ہیں۔

٤- مبدأ الحركة والتدبير.

٥- جوهر نورانيٌّ يسري في البدن كسريان الماء في الورد، أو كسريان النار في الفحم.

٦- الريح المتكونة في البدن؛ قال الله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيْهِ مِنْ رُوْحِنَا﴾. (التحريم:١٢)

٧- جسم نوراني خفيف متحرك، إذا كانت الأعضاء صالحة للآثار بقي الروح، وإذا فسدت خرج. والروح لا يموت؛ لأنه خُلِق للبقاء، وهو مخصوص من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:٨٨) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمن:٢٦) نعم موته مفارقته للبدن.

بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح بدن کے اندر سرایت کی ہوئی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ روح بدن کے ساتھ متعلق ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک روح حادث ہے۔

علما فرماتے ہیں: الروح قبل الجسد خلقًا ومع الجسد نفخًا.

روح حادث اس لیے ہے کہ روح عالم سے ہے اور عالم حادث ہے۔ اور اللہ تعالی ہر شے کا خالق ہے اور شے میں روح بھی داخل ہے۔

موت کا مطلب فنائے روح نہیں؛ بلکہ روح کا بدن سے جدا ہونا ہے؛ کیونکہ روح کو بقا کے لیے پیدا کیا گیا ہے، فنا کے لیے نہیں۔

حکما کہتے ہیں: النفس جوهر مجرَّد يدرك الكليات والجزئيات المجردة بالذات، والجزئيات المادية بواسطة الحواس.

روح اور نفس دونوں ایک ہیں، یا ان میں کچھ فرق ہے؟

اس بحث کو علمائے کرام نے مختلف انداز سے بہت مفصل تحریر فرمایا ہے۔ یہاں مختصراً چند باتیں ذکر کی جاتی ہیں:

پہلا قول اور اس کے دلائل:

روح اور نفس ایک چیز ہے۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔

دلیل(۱): ایک حدیث میں انسان کے بارے میں ''خرجت نفسُه'' اور ''تصعد روحه'' آیا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیں:

عن أبي هريرة مرفوعًا: ''إن المؤمن ينزل به الموت، ويُعاين ما يعاين، فيودُّ لو خرجت نفسه، واللّٰهُ يحب لقاءَه، وإنَّ المؤمن يصعد بروحه إلى السماء''. الحديث. (مسند البزار، رقم: ۹۷٦۰، وإسناده صحيح. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، ص۹۷، باب ملاقاة الأرواح).

دلیل(۲): اسی قسم کا مضمون (مسلمان وکافر کی موت کے حالات) دیگر احادیث میں بھی وارد ہے، جن سے نفس اور روح کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: **''إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا ...ثم يجيئ ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الطيبة! اخرجي إلى مغفرة من اللّٰه ... فلا يمرون يعني بها علىٰ ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب؟ ... [وفيه ذكر الكافر على عكس حال المؤمن]: أيتها النفس الخبيثة ... ما هذا الروح الخبيث؟''.** (مسند أحمد، رقم: ۱۸۵۳٤. ومصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۱۲۱۸۵، في نفس المؤمن كيف تخرج. ومثله في: تهذيب الآثار للطبري، رقم: ۱۷٤، ذكر بعض من حضَرَنا ذكرُه).

اس حدیث میں میت کی روح کے لئے نفس اور روح دونوں الفاظ وارد ہیں۔

دلیل(۳): مسلم شریف کی روایت ہے: **''ألم تروا الإنسانَ إذا مات شخصَ بصرُه؟ قالوا: بلى. قال: فذٰلك حين يَتبع بصرُه نفسَه''.** (صحيح مسلم، ۹۲۱، باب في شُخُوص بصر الميت...). **قال الإمام النووي: ''المراد بالنفس هنا الروح ... وفيه حجة لمن يقول الروحُ والنفسُ بمعنًى''.**

دلیل(۴): لیلۃ التعریس کے واقعہ میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد مذکور ہے: **''إن اللّٰه قبضَ أرواحَكم حين شاء''.** (صحيح البخاري، رقم: ۵۹۵). اور دوسری حدیث میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قول ان الفاظ میں وارد ہے: **''أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك''.** (موطأ مالك، رقم: ۱۰، النوم عن الصلاة).

قول اول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف:

پھر اس قول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف ایک ہوگی۔ تعریف یہ ہے:

۱ – جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن يدبر البدن.

٢– جوهر نوراني يسري في البدن سَرَيان الماء في الورد أو النار في الفحم.

٣– مبدأ الحياة في البدن: تكون الحياة بوجوده، والموت بمفارقته.

٤– جوهر مجرد يدرك الكليات والجزئيات المجردة، ويدرك الجزئيات المادية بواسطة الحواسّ.

٥– البخار اللطيف المتولد في القلب. یعنی (GAS) کی طرح ایک چیز ہے جو نظر نہیں آتی۔ اور قلب کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے، اس لئے اگر قلب کی حرکت بند ہو جائے تو روح اور نفس بھی بند ہو جائیں گے۔

دوسرا قول اور اس کے دلائل:

دونوں میں فرق ہے، مگر صرف حیثیت کا فرق ہے، حقیقی فرق نہیں۔ فرق یہ ہے:

فرق (۱): **الرُّوح: ما به الحياة. والنفس: ما به الشعور والإحساس.** جو انسان کے بدن میں چلتا رہتا ہے وہ روح ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں شعور ہے، یہ نفس ہے۔ **قال الله تعالى: ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا﴾.** (الزمر: ٤٢).

جب آدمی بیدار ہوتا ہے تو روح الحیاۃ اور نفس الشعور دونوں ہوتے ہیں، اور جب وہ سوتا ہے تو روح الحیاۃ ہوتی ہے، مگر نفس الشعور نہیں ہوتا ہے۔ اور آیتِ کریمہ میں سونے والے کے حق میں اسی نفس الشعور کا ختم کرنا مراد ہے۔

فرق (۲): **النفس المزكاة روح، وغير المزكاة نفس.**

دلیل (۱): حدیث میں یہ مضمون وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا، پھر ان میں نفس اور روح کو پیدا کیا۔ ان کی روح کی وجہ سے ان کا عفاف، فہم، حلم اور سخاوت ہے اور ان کے نفس کی وجہ سے سفاہت، غضب، اور شہوت ہے۔

حافظ ابن عبد البر اپنی کتاب "التمهيد"، میں لکھتے ہیں: **"وذكر عبد المنعم بن إدريس عن وهب بن منبه أنه حكى عن التوراة في خلق آدم عليه السلام: "قال الله عز وجلَّ: حين خلقت آدم ... ثم جعلت فيه نفسًا وروحًا ... ومن النفس حِدّته وشهوته ولهوه ولعبه وضحكه وسفهه وخداعه وعنفه، ومن الروح حلمه ووقاره وعفافه وحياؤه وفهمه وتكرّمه وصدقه وصبره".** (التمهيد لابن عبد البر ٥/٢٤٣، زيد بن أسلم، حديث ٤٣).

معلوم ہوا کہ عقل، قلب اور دماغ جس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، اس میں مبدأ الخیر کو روح اور مبدأ الشر کو نفس کہیں گے۔

دلیل (۲): حکیم ترمذیؒ نے ''المنهيات'' میں حضرت وہب بن منبہؒ سے نقل فرمایا ہے: **''والروح يأمر بالخير، والنفس تأمر بالشر''**. (المنهيات، ص۳۳، النفخ في الطعام والشراب).

فرق (۳): جو بدن میں آنے سے پہلے ہو یا بدن سے نکلنے کے بعد، وہ روح ہے۔ اور جب بدن کے اندر ہو تو نفس ہے۔ تو آدمی کے پیدا ہونے سے پہلے اور مرنے کے بعد روح ہوتی ہے، نفس نہیں ہوتا۔

دلیل (۱): احادیث میں ہے کہ اللہ تعالی نے روح کو جسد سے دو ہزار سال پہلے پیدا کیا۔ علامہ ابن القیمؒ اور علامہ سیوطیؒ نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے۔ اور ابن القیمؒ نے اس کی سند بھی ذکر فرمائی ہے، لکھتے ہیں: **''احتجوا أيضًا بما رواه عبد الله بن مندة ... عن عمرو بن عبسة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ''إن الله خلق أرواح العباد قبل العباد بألفي عام ...''**. (الروح ص: ۱۹۷، المسألة: ۱۸. وشرح الصدور ص: ۳۱۵، خاتمة في فوائد تتعلق بالروح).

نیز علامہ ابن القیمؒ نے اس مضمون کو مستقلاً بیان فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے ارواح کو اجساد سے پہلے پیدا فرمایا۔ یہ مضمون بیس (۲۰) سے زائد صفحات پر مشتمل ہے۔ (دیکھئے: الروح. المسألة الثامنة عشرة، ص۱۹۲-۲۱۵).

دلیل (۲): حاکم کی روایت میں ہے: **عن أبي بن كعب في قوله عز وجلّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى أَنْفُسِهِمْ﴾ قال: جمعهم له يومئذ جميعًا ما هو كائن إلى يوم القيامة، فجعلهم أرواحًا، ثم صوّرهم''**. (المستدرك ۲/۴۰۹/۳۲۵۵).

دلیل (۳): حدیث میں آیا ہے کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کی روح علیین یا سجین میں جاتی ہے۔ یعنی بدن میں نہیں ہوتی۔ مصنف عبدالرزاق کی ایک طویل حدیث میں ہے: **''إذا وضع الميت في قبره ... تجعل روحه في النسيم الطيب في أجواف طير ... قال: وإن الكافر ...تجعل روحه في سجين''**. (مصنَّف عبد الرزاق، رقم: ۶۷۰۳)

علامہ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب ''الروح'' میں روح اور نفس کی مختلف تعریفات، اس کے احوال ومتعلقہ مسائل اور نفس وروح کے مابین فروق کو مفصل ومدلل بیان کیا ہے۔ یہاں فقط ایک جملہ نقل کیا جاتا ہے: **''فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات، لا بالذّات''**.[1]

---

(۱) الروح، ص۲۶۵، ط: دار الفكر. حافظ ابن قیم نے اپنی کتاب میں اس مسئلہ کے لئے الگ عنوان قائم فرمایا ہے۔ تفصیل کے لئے رجوع فرمائیں: الروح ص ۲۶۴ المسألة العشرون. وهي هل النفس والروح شيء واحد أم شيئان متغايران؟ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: عمدة القارى ۲/۲۸۴ باب قول الله : وَمَا أُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا. وفتح الباري ۸/۴۰۳. وفيض القدير ۲/۵۳۶، إن أرواح المؤمنين في السماء السابعة. مجموع الفتاوى للعلامة ابن تيمية (۴/۲۲۶) قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. والفروق اللغوية للعسكري (ص ۳۵۴-۳۵۶) . وكتاب الكليات لأبي البقاء (ص ۴۶۹-۴۷۰) فصل الراء.

بعض حضرات فرماتے ہیں: روح لاہوتی ہے اور نفس ناسوتی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ روح نورانی ہے اور نفس طینی ہے۔

صوفیا حضرات کے یہاں نفس کی سات قسمیں:

(۱) أمارة: تأمر بالمعاصي. جو صرف گناہوں پر آمادہ کرے۔

قرآن کریم میں ہے: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ﴾. (يوسف:۵۳) نفس امارہ کی مزید تفصیل تفاسیر میں اس آیت کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ کفار وفساق اور شیاطین کا نفس ہے۔

(۲) لوّامة: تعصي ثم تلوم نفسها. یعنی معصیت کرتا ہے؛ مگر پھر اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾. (القيامة: ۲).

(۳) ملهمة: تُلهَمُ الخيرَ. اس کی طرف القائے خیر ہوتا ہے، اسے زیادہ تعلیم کی ضرورت نہیں۔

(۴) مُطمَئنّة: تَحلَّت بالأخلاقِ الحميدة والعقائد الصالحة.

یہ نفس نورِ ایمان کی برکت سے صفات ذمیمہ سے صاف ہوکر اخلاق حمیدہ پیدا کرتا ہے۔ پورے طور پر اللہ کے حکم کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لئے قرآن کریم میں اس کے لئے بشارت وارد ہے: ﴿يٰأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِيْ إِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبٰدِيْ. وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾. (الفجر: ۲۷-۳۰).

نبی پاک ﷺ کی دعاؤں میں ایک دعا یہ تھی: ”اللّٰهمَّ إني أسألك نفسًا بِكَ مُطمَئِنَّةً تُؤمِن بِلِقائِكَ، وتَرضَى بِقَضَائِكَ، وتَقنَعُ بِعَطَائِكَ“. (المعجم الكبير للطبراني ۹۹/۸، رقم: ۷۹۴۰، عن أبي أمامة).

(۵) راضیه: جو ہر حال میں راضی ہے۔

(۶) مرضية: اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے یہاں مقبول ہے۔ قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾. (البينة:۸).

بعض نے برعکس تعریف کی ہے: راضية: رضي اللّٰه عنها. مرضية: رضيت عن اللّٰه تعالى.

پہلی تعریف ظاہر ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مؤمن کی روح قبض کرنے والے فرشتے اسے کہتے ہیں: ”أخرجي راضيةً مَرضِيًّا عَنكِ إلَى رَوْحِ اللّٰه“. (سنن النسائي، رقم: ۱۸۳۳، باب ما يلقى به المؤمن من الكرامة).

(۷) كاملة: التي صارت الكمالات سجيئة لها وطبيعةً. وفي الحديث: ”جُعِلَتْ قرة عيني في الصلاة“. (سنن النسائي، رقم: ۳۹۴۰، باب حب النساء).

علامہ ابن قیمؒ نے نفس کی مختلف اقسام، ان کے مادۂ اشتقاق، وجوہِ تسمیہ اور دیگر متعلقات پر مفصل کلام فرمایا

ہے، اور اقوال سلف بھی بکثرت ذکر فرمائے ہیں۔ (ملاحظہ فرمائیں: إغاثة اللهفان ۱/ ۷۴-۷۹، الباب الحادي عشر. الروح، ص۲۲۶.)

نفس کی تین مشہور اقسام:

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ''**الأخصرُ أَن يقال: الأمارةُ هي العاصيةُ، والمُطمَئِنةُ هي المُطيعةُ، واللّوّامةُ هي المُقتصِدةُ المختلطةُ**''. (الزبدة العمدة في شرح البردة، ص ٤٠).

روح اور نفس کے علاوہ انسان کے بدن میں نظر نہ آنے والی ایک اور چیز ہے جس کو عقل کہتے ہیں۔

عقل کی متعدد تعریفات:

۱- قوة يدرك بها الأشياء، يا الغائبات عن المحسوسات.

۲- قوة مستعدة للإدراك.

۳- جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن.

عقل کا محل دل ہے، یا دماغ؟

امام صاحب کی طرف منسوب ہے کہ عقل کا محل دماغ ہے؛ مگر یہ ثابت نہیں؛ بلکہ کتاب الجنائز سے پتہ چلتا ہے کہ عقل کا تعلق قلب سے زیادہ ہے؛ اس لیے احناف کے نزدیک امام کو میت کے سینے کے بالمقابل کھڑا ہونا چاہیے۔

دلیل (۱): تعقل کے آلات: آنکھ، کان، ناک وغیرہ دماغ کے ساتھ ملحق ہیں۔

دلیل (۲): دماغ کے خراب ہونے سے عقل خراب ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ عقل کا محل دماغ ہے۔

دلیل (۳) عقل بھی اعلی ہے اور دماغ بھی اعلی، اور اعلی کا محل اعلی ہی ہونا چاہیے۔

عقل کو عقل اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قبائح سے مانع ہے اور ذہن کے معنی الاستعداد للعلم والادراک کے ہیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ عقل کا محل قلب ہے:

دلیل (۱): قرآن پاک میں بے عقلی کو بے قلبی بتایا گیا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِي فِي الصُّدُوْرِ**﴾. (الحج: ٤٦)

دلیل (۲): ﴿**الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُوْرِ النَّاسِ**﴾. (الناس: ٥)

دلیل (۳) ﴿**خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ**﴾. (البقرة: ٧)

دلیل (۴) ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ أَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ أَقْفَالُهَا﴾. (محمد: ۲٤)

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

دونوں اقوال میں تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ عقل کا تعلق دماغ کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق قریب ہے، اور عقل کا تعلق قلب کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق بعید ہے۔ قلب تمام اعضا تک خون پریشر کے ساتھ پہنچاتا ہے اور خون بمنزلہ روح ہے۔ اگر قلب کی حرکت بند ہوجائے، تو تھوڑی دیر کے بعد دماغ بھی مرجاتا ہے۔

ہمارے دوست قاضی فضل اللہ صاحب نے زمانۂ حال کے سائنس دانوں کے وہ اقوال نقل کیے ہیں جن میں دل کے ساتھ عقل کا تعلق بتلایا گیا ہے۔

دل صدر مملکت کی طرح ہے اور دماغ وزیر اعظم کی طرح ہے؛ لیکن وہ دل کا محتاج ہے، اور دل کے لیے ہاتھ پاؤں خادم اور مزدور ہیں، اور حواس خمسہ: قوت باصرہ، سامعہ، شامہ، لامسہ، ذائقہ بمنزلہ وزیر اطلاعات ہیں۔

حدیث میں آیا ہے: "ألا وإنَّ في الجسد مُضغَةً إذا صلَحتْ صلَح الجسدُ كلُّه، وإذا فسدتْ فسَد الجسدُ كلُّه، ألا وهي القلب". (صحيح البخاري، رقم: ۵۲) اس لیے صوفیا دل کی اصلاح پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

على بِيض قلبك كن كأنَّك طائرٌ ❁ فمن ذلك الأحوال فيك تولَّد

ایک اور شاعر کہتا ہے:

جمالك في عيني وذكرك في فمي ❁ ومثواك في قلبي فأين تغيب

اور مجازی میدان کے شعرا بھی دل کو تخیلات کا مرکز تسلیم کرتے ہیں، شاعر کہتا ہے:

سکونِ دل تو کہاں راحتِ نظر بھی نہیں ❁ یہ کیسی بزم ہے جس میں تیرا گزر بھی نہیں

دوسرا شاعر کہتا ہے:

ہوتی نہیں قبول دعا ترکِ عشق کی ❁ دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں!

روح کی حقیقت اور حالات ممکن الادراک ہیں، یا نہیں؟

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا روح سے متعلق کئے جانے والے سوال کا جواب دیا گیا، یا نہیں دیا گیا؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اجمالی جواب دیا گیا کہ روح عالم امر سے ہے، اور بعض فرماتے ہیں کہ اجمالی جواب بھی نہیں دیا گیا اور ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ کا مطلب من علم ربي ہے۔

پھر عالم کی دو قسمیں ہیں: عالم امر اور عالم خلق۔ عالم امر غیر محسوس اور عالم خلق محسوس ہے، یا عالم امر فوق

العرش اور عالم خلق تحت العرش ہے، یا عالم امر تشریعات یعنی شریعت کے احکام اور عالم خلق تکوینات، یعنی کسی چیز کا ہونا یا نہ ہونا ہے، یا عالم امر غیر مادی اور عالم خلق مادی ہے۔

روح کے حالات مجہول ہونے کو یوں سمجھ لیں کہ روح کیسے بنتی ہے؟ عالم رویا میں روح کا تعلق باہر کی دنیا سے کیسے پیدا ہوتا ہے؟ مرنے کے بعد روح کا تعلق بدن سے اور دوسرے لوگوں سے کیسے ہوتا ہے؟ یہ انسانی عقل سے ماوراء چیزیں ہیں، سمجھانے کے لیے تین واقعات بیان کرتا ہوں:

حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کا واقعہ:

۱- حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ واقعہ یمامہ میں شہید ہوئے، خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے ان کو خواب میں دیکھا، حضرت ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا: میں شہید ہوگیا ہوں، فلاں آدمی نے میری زرہ لے لی ہے اور اس کو اپنے سامان کے نیچے دفن کردیا ہے، وہ وہاں سے نکال لو، اور فلاں شخص کا میرے اوپر اتنا قرض ہے، میرے گھر والوں سے کہنا کہ ادا کردیں، اور میرے گھر والوں کو اس بات کی اطلاع کردو کہ میرے فلاں فلاں غلام آزاد ہیں۔ صبح بیدار ہونے کے بعد حضرت خالد نے خواب میں بتائی ہوئی جگہ سے زرہ نکالی اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خواب اور خواب میں بتائی ہو جگہ سے ملنے والی زرہ کی اطلاع دی، اور حضرت ثابت کے گھر والوں سے ان کے قرض کی ادائگی اور غلاموں کی آزادی کو نافذ کرنے کو کہا۔ حضرت ثابت بن قیس واحد شخص ہیں جنھوں نے غلاموں کو بعد الوفات آزاد کیا اور عتق نافذ ہوا۔ ثابت بن قیس کی روح شہادت کے بعد حضرت خالد کی روح کے ساتھ کیسے ملی؟ یہ چیز کوئی کیسے سمجھے! (دیکھئے: السؤال والجواب في آيات الكتاب، للشيخ عطية محمد سالم، ص ۲۷٦)

سلطان نورالدین زنگی کا واقعہ:

۲- دوسرا واقعہ سلطان نورالدین زنگی کا ہے اس نے مسلسل خواب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے اِن دو شخصوں سے بچاؤ اور دو آدمیوں کی طرف اشارہ کیا۔ نورالدین پریشان ہوئے اور مدینہ منورہ کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ کے سب رہنے والوں کو انعام کے بہانے بلایا؛ مگر وہ دو آدمی نظر نہیں آئے۔ سلطان نے کہا: کیا کوئی آنے سے رہ گیا ہے؟ مصاحبین نے بتایا: سب آگئے، ہاں دو خلوت نشین آدمی ہیں، جو عبادت میں مشغول رہتے ہیں اور کسی سے کچھ نہیں لیتے۔ بادشاہ نے کہا: ان کو بلاؤ، ان کو زبردستی بلایا گیا تو بادشاہ نے پہچان لیا کہ انہی کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، تحقیق شروع ہوئی تو معلوم ہوا کہ انھوں نے اپنے مکان کے نیچے سے سرنگ کھود رکھی ہے جو قبر اطہر کے قریب پہنچنے والی تھی۔ یہ دونوں درحقیقت مسیحی تھے جو اپنے مکان سے روضہ اطہر تک سرنگ بنا کر جسد اطہر کو نکالنے پر مامور تھے۔ سلطان نے ان دونوں کو جہنم رسید کیا اور حکم دیا کہ قبر اطہر کے اِرد

گرد نیچے کے حصے میں لوہے اور پیتل کی دیوار بنادی جائے۔

شیخ عطیہ سالم نے ”السؤال والجواب في آيات الكتاب“ (ص ۲۷۶-۲۷۸) میں اس واقعے کو خبر متواتر میں داخل کر کے تسلیم کیا ہے۔ اور ان کے زمانے تک دار الضیافۃ اور دار الرصاص دو مکانات معروف تھے۔

دار الضیافہ وہ جگہ ہے جس میں اہل مدینہ کو بلا کر بخشش دی تھی اور دار الرصاص وہ مکان ہے جس میں قبر مبارک کے اردگرد پگھلے ہوئے لوہے اور اسٹیل کی دیوار بنائی گئی تھی۔

عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا واقعہ:

۳- تیسرا واقعہ عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا ہے۔ ۱۹۲۹ء میں بادشاہ وقت نے خواب میں دیکھا کہ حضرت حذیفہ بن یمان اور حضرت عبد اللہ بن جابر[1] رضی اللہ عنہما اس سے فرما رہے ہیں کہ ہماری قبروں میں پانی آرہا ہے، اس کا مناسب انتظام کرو۔ بادشاہ نے حکم دیا کہ دریائے دجلہ اور قبروں کے درمیان کسی جگہ گہری کھدائی کر کے دیکھا جائے کہ دجلہ کا پانی اندرونی طور پر قبروں کی طرف رِس رہا ہے یا نہیں؟ کھدائی کی گئی؛ لیکن پانی رسنے کے کوئی آثار نظر نہیں آئے؛ چنانچہ بادشاہ نے اس بات کو ایک خواب سمجھ کر نظر انداز کر دیا۔

لیکن اس کے بعد پھر- غالباً ایک سے زیادہ مرتبہ- وہی خواب دکھائی دیا، جس سے بادشاہ کو بڑی تشویش ہوئی، اور اس نے علما کو جمع کر کے ان کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا۔ ایسا یاد پڑتا ہے کہ اُس وقت عراق کے کسی عالم نے بھی بیان کیا کہ انھوں نے بھی بعینہ یہی خواب دیکھا ہے۔ اُس وقت مشورے اور بحث وتمحیص کے بعد رائے یہ قرار پائی کہ دونوں بزرگوں کی قبر مبارک کو کھول کر دیکھا جائے اور اگر پانی وغیرہ آرہا ہو تو ان کے جسموں کو منتقل کیا جائے۔ اس وقت کے علما نے بھی اس رائے سے اتفاق کر لیا۔

چونکہ قرونِ اولی کے دو عظیم بزرگوں اور صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبروں کو کھولنے کا یہ واقعہ تاریخ میں پہلا واقعہ تھا؛ اس لیے حکومتِ عراق نے اس کا بڑا زبردست اہتمام کیا، اس کے لیے ایک تاریخ مقرر کی؛ تاکہ لوگ اس عمل میں شریک ہو سکیں۔ اتفاق سے وہ تاریخ ایامِ حج کے قریب تھی، جب اس ارادے کی اطلاع حجاز پہنچی تو وہاں حج پر آئے ہوئے لوگوں نے حکومتِ عراق سے درخواست کی کہ اس تاریخ کو قدرے مؤخر کر دیا جائے، تاکہ حج سے فارغ ہو کر جو لوگ عراق آنا چاہیں وہ آسکیں؛ چنانچہ حکومتِ عراق نے حج کے بعد کی ایک

---

(۱) عبد اللہ بن جابر نامی دو صحابی ہیں: ایک عبد اللہ بن جابر الانصاری البیاضی ہیں، بخاری اور ابن حبان نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔ دوسرے عبد اللہ بن جابر العبدی ہیں جو وفد عبد القیس میں آئے تھے۔ لیکن دونوں حضرات کے نہ تو حالات دستیاب ہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے کہاں اور کب وفات پائی۔ ان دونوں کے علاوہ عبد اللہ بن جابر نامی کوئی اور صحابی نہیں۔ (الیواقیت الغالیۃ ۲۹۲/۱۔ جہانِ دیدہ، ص ۵۵)

تاریخ مقرر کر دی۔

کہا جاتا ہے کہ مقررہ تاریخ پر نہ صرف اندرون عراق؛ بلکہ دوسرے ملکوں سے بھی خلقت کا اس قدر ازدحام ہوا کہ حکومت نے سب کو یہ عمل دکھانے کے لیے بڑی بڑی اسکرینیں دور تک فٹ کیں؛ تاکہ جو لوگ براہ راست قبروں کے پاس یہ عمل نہ دیکھ سکیں وہ ان اسکرینوں پر اس کا عکس دیکھ لیں۔

اس طرح یہ مبارک قبریں کھولی گئی اور ہزار ہا افراد کے سمندر نے یہ حیرت انگیز منظر اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ تقریباً تیرہ صدیاں گزرنے کے باوجود دونوں بزرگوں کی نعش ہائے مبارک صحیح وسالم اور تر وتازہ تھیں؛ بلکہ ایک غیر مسلم ماہر امراضِ چشم وہاں موجود تھا۔ اس نے نعش مبارک کو دیکھ کر بتایا کہ ان کی آنکھوں میں ابھی تک وہ چمک موجود ہے جو کسی مردے کی آنکھوں میں انتقال کے کچھ دیر بعد بھی موجود نہیں رہ سکتی؛ چنانچہ وہ شخص یہ منظر دیکھ کر مسلمان ہو گیا۔

نعش مبارک کو منتقل کرنے کے لیے پہلے سے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے قریب جگہ تیار کر لی گئی تھی، وہاں تک لے جانے کے لیے نعش مبارک کو جنازے پر رکھا گیا، اس میں لمبے لمبے بانس باندھے گئے اور ہزار ہا افراد کو کندھا دینے کی سعادت نصیب ہوئی، اور اس طرح اب ان دونوں بزرگوں کی قبریں موجودہ جگہ پر بنی ہوئی ہیں۔ (جہانِ دیدہ- سفرنامۂ عراق از مفتی محمد تقی عثمانی، ص ۵۵-۵۷)

ان واقعات میں نورالدین زنگی اور شاہ فیصل کی روح کے ساتھ خواب کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک روح اور آخری واقعے میں شہدا کی ارواح شاہ فیصل کی روح کے ساتھ کیسے ملیں؟ اور روح کیسے باقی رہی اور کہاں سے آئی اور پھر واپس کیسے چلی گئی؟ یہ سب باتیں پردۂ خفا میں ہیں۔

مشہور مبلغ مولانا احمد لاٹ صاحب دامت برکاتہم سے میں نے سنا کہ میری ملاقات امریکہ میں ایک معمر عراقی شخص سے ہوئی جو خود اس واقعے میں موجود تھے۔ نیز مفتی تقی عثمانی صاحب نے اس واقعے کو مولانا ظفر احمد صاحب انصاری اور بغداد کی وزارت اوقاف کے ڈائریکٹر تعلقاتِ عامہ جناب خیر اللہ حدیثی صاحب سے بھی سنا۔

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مثال دی کہ جس طرح کوئی مشین تیار کرے اور پھر اس میں بجلی چھوڑ دے تو بجلی سے مشین چلتی ہے، اسی طرح ماں کے پیٹ میں غذاؤں سے اعضا بن گئے اور جسم بنا اور عالم فوق سے آنے والی روح سے اس میں حرکت شروع ہو گئی۔ (تفسیر عثمانی، ص ۳۸۷، ملخصاً)

ترجمہ: تم اس نظم میں خوب منہمک ہوجاؤ ایسے حال میں کہ اس نظم کو حفظ کرو اور اس پر عقیدہ بھی رکھو اور اللہ کی بخشش کی انواع واقسام سے متمتع ہوجاؤ۔

ملاعلی قاریؒ لکھتے ہیں: ”**اشرعوا في هذا النظم من جهة حفظ المبنى واعتقاد المعنى، غير مقتصرين على مجرد المطالعة والاكتفاء بالمقابلة، تبلغوا أصناف العطايا من الله تعالى في الدنيا والعقبى**“. (ضوء المعالي، ص ۱۸۲)

جنس سے مراد نوع ہے۔ اور اصناف سے مراد انواع ہے۔ منطقی صنف مراد نہیں۔

منطقی صنف: وہ کلی ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید ہو، جیسے حمار وحشی، حمار اہلی۔

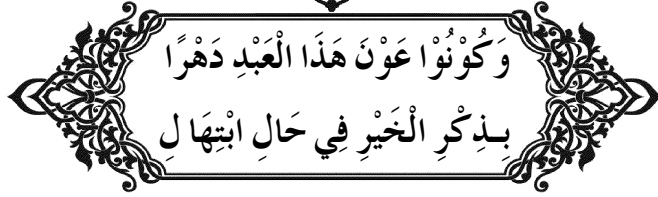
منطق میں حیوان یعنی جاندار جنس ہے، اور حمار نوع ہے، اور حمار وحشی صنف ہے، اور خاص حمار فرد ہے۔

مناطقہ کے ہاں صنف یہ ہے کہ جنس یا نوع میں ایک قید کلی لگا دی جائے جیسے حمار خراسانی یا انسان رومی۔

اور اعتقاد کے معنی **جزم القلب على الشيء على وجه التسليم** ہے۔ بالفاظ دیگر تصدیق کرنا اور کسی عقیدہ کو تسلیم کرنا اعتقاد ہے۔

منطقی حضرات کے نزدیک یقین کے معنی: **الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يزول بتشكيك المُشَكِّك** ہے۔ وہ پکی بات جو شک ڈالنے والے کی تشکیک سے زائل نہیں ہوتی۔ اور ظن **إدراك الجانب الراجح، يا أحد طرفي الشك بصفة الرجحان** کو کہتے ہیں اور وہم **إدراك الجانب المرجوح** کو کہتے ہیں، اور شک **ما يتساوي فيه الجانبان** کو کہتے ہیں، اور تقلید اس اعتقاد کو کہتے ہیں جو مشکک کی تشکیک سے زائل ہوسکے۔

یاد رہے کہ مناطقہ کے نزدیک تصدیق یقین اور ظن کو شامل ہے اور متکلمین کے نزدیک ظن تصدیق میں شامل نہیں؛ اس لیے تصدیقِ ایمانی صرف یقین اختیاری ہے۔

المنال: عطا وبخشش۔

ترجمہ: اور پوری زندگی خیر کے ساتھ اس بندے کے مددگار بنو اور عاجزی کی حالت میں مصنف کو یادکرو۔

ملاعلی قاریؒ لکھتے ہیں: **العون: المعين، والمراد بالعبد نفسه، وهذا: يشار به إلى الحاضر ومن في حكم الحاضر، والمراد بالدهرِ الزمانُ والعصرُ، وقد يُطلَق على قطعة منه، ونصبه على الظرفية، والمعنى: أعينوا هذا العبد الضعيف ما تيسر من الدهر؛ فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابة".** (ضوء المعالي، ص۱۸۲)

وقد جاء في الحديث "من دعا لأخيه بظهر الغيب، قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثلٍ". (صحيح مسلم، رقم:۲۷۳۲)

عبد جب عبودیت سے ہوتو اس کی جمع عبید آتی ہے اِلا ماشاء اللہ، اور جب عبادت سے ہوتو اس کی جمع عباد ہے اِلا في بعض المواضع۔

بعض صوفیہ کہتے ہیں: **العبودية: الرضاء بما يفعل الرب.** ؎

وہ جس نظر سے دیکھتے ہیں دیکھتے تو ہیں ❁ میں بھی ہوں خوش کہ ہوں تو کسی کی نگاہ میں

اور عبادت کا معنی ہے: **فعل ما يرضي به الرب تعالى.**

شاعر نے کہا:

لا تـدعُـنِي إلا بيا عبديا ❁ فـإنـه أشـرف أسـمـائيا

دوسرے شاعر نے کہا:

بـالـلّٰه لو سألوكَ عنِّي قلْ لهم ❁ عبدي ومِلكُ يدي وما أعتقته

تیسرے شاعر نے کہا:

ومِـمّــا زادني شــرفًـا وتِيهًـا ❁ وكِـدْتُ بـأخْـمَـصِي أَطَأُ الثُّرَيّا
دُخُولي تحتَ قولِك يا عِبادي ❁ وأَنْ صَيَّــرتَ أحــمـدَ لي نبيًّـا

والابتهال: التضرع. ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ (آل عمران: ٦١): **أي: نتضرع، ونسأل الله.**

والذِّكر: بالكسر الذِّكر اللِّساني، وبالضم الذُّكر القلبي.

ترجمہ: شاید اللہ احسان کے ساتھ اس کی مغفرت کرے اور انجام کار اس کو سعادت دے۔

لعلَّ ترجی اور امید کے لیے ہے، اور **عفو** کبھی مسبوق بالعذاب ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ یہاں اس سے مراد مغفرت تامہ ہے۔

یعفو کے بعد **عن** آنا چاہئے؛ لیکن یہاں وزن شعری کی وجہ سے **عن** حذف ہو گیا، جیسے: ﴿وَاخْتَارَ مُوْسَى قَوْمَه سَبْعِيْنَ رَجُلًا﴾. (الأعراف: ١٥٥). اور **یعفوہ** میں ہا، کو وزنِ شعری کی وجہ سے اشباع کے ساتھ پڑھنا چاہیے۔

فضل کے معنی احسان کے ہیں، اور سعادت شقاوت کے بالمقابل ہے۔ مآل کے معنی عاقبت اور آخرت ہے؛ اس لیے کہ آخرت اصل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے: "**اللّٰهم لا عيشَ إلا عيشُ الآخرة، فاغفر لِلأنصار والمهاجرهْ**". (صحيح البخاري، رقم: ٦٤١٤) اگر چہ دنیا کی خیر بھی مطلوب ہے؛ **قال اللّٰه تعالى**: ﴿رَبَّنَآ اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾. (البقرة: ٢٠١)

اشکال: اگر ناظم **یعفوہ** کی جگہ **یغفرہ** فرماتے تو وزن شعری بھی صحیح ہوتا اور **عن** کے حذف کی ضرورت بھی نہ رہتی اور مغفرت کا لفظ اکثر ترک المواخذۃ مع عدم سبق العقوبۃ میں استعمال ہوتا ہے؛ اس لیے کہ مغفرت میں ستر اور محفوظ کرنے کے معنی ہیں؛ جبکہ عفو کبھی کبھی مسبوق بالعقوبۃ ہوتا ہے۔

وزن شعری اس لیے صحیح ہوتا کہ **لعل اللّٰه يعفوه بفضل** کا وزن **مفاعيلن مفاعيلن فعولن** ہے، اور **لعل اللّٰه يغفره بفضل** کا وزن **مفاعيلن مفاعلتن فعولن** ہے، اور بحر وافر میں **مفاعیلن** کی جگہ **مفاعلتن** اور **مفاعلتن** کی جگہ **مفاعیلن** آتا رہتا ہے۔ نیز مغفرت کے لفظ میں عفو کے مقابلے میں زیادہ قوت ہے؛ اس لیے کہ عفو کا معنی: ترک المواخذہ مع سبق العقوبۃ ہے۔

جواب: چونکہ ناظم نے "**بدء الأمالي**" نامی کتاب پوری فرمائی، جس میں خطا و نسیان کا احتمال ہوتا ہے اور خطا اور نسیان کے لیے معافی کا لفظ زیادہ تر استعمال ہوتا ہے؛ اس لیے **یعفو** کا لفظ آیا۔

نیز اس میں قرآن کریم کی اتباع ہے جس میں خطا و نسیان کے لیے عفو کا لفظ آیا ہے۔

سورہ بقرہ کی آخری آیت میں تین دعاؤں کا ذکر:

بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ قرآن کریم میں سورہ بقرہ کی آخری آیت میں تین دعاؤں کا ذکر ہے:

۱- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِنْ نَّسِيْنَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾. (البقرة:۲۸۶) اے ہمارے پروردگار! اگر ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہماری گرفت نہ فرمائیے۔

۲- ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا﴾. اے ہمارے پروردگار! ہم پر اس طرح کا بوجھ نہ ڈالئے جیسا آپ نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔

۳- ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾. اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالئے جسے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہ ہو۔ جیسے دیوار کے نیچے یا ایکسڈنٹ میں نیچے دب کر مر جائیں۔ پھر ﴿وَاعْفُ عَنَّا﴾ کا تعلق ﴿إِنْ نَسِيْنَا﴾ اور ﴿أَخْطَأْنَا﴾ سے ہے کہ نسیان اور خطا میں ہماری بے احتیاطی کو معاف کر دیں، یا اس پر دنیوی سزا معاف کرا دیں۔ اور ﴿وَاغْفِرْ لَنَا﴾ کا تعلق ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ سے ہونا چاہیے کہ اے رب کریم! بوجھ سے ہم کو محفوظ فرما۔ اور ﴿وَارْحَمْنَا﴾ کا تعلق ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ کے ساتھ ہے کہ اے رب کریم! ہم کمزوروں پر رحم فرمائیے، نا قابل تحمل بوجھ نہ ڈالئے۔ جیسے کوئی کسی بچے پر ۵۰ رکلو بوجھ لادے اور کوئی کہے: بھائی بچے پر رحم کرو، اتنا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ﴿وَاعْفُ عَنَّا﴾ کا تعلق ذنوب سے ہے اور ﴿وَاغْفِرْ لَنَا﴾ کا تعلق عیوب سے ہے کہ ان کو چھپا دے، اور ﴿وَارْحَمْنَا﴾ کا تعلق احسان علام الغیوب سے ہے کہ ہم پر رحم فرما کر ہماری جھولیوں کو نعمتوں سے بھر دے۔

یاد رہے کہ ان آیات کی تفسیر میں مفسرین نے بہت سی توجیہات اور تاویلات فرمائی ہیں، ہم نے ضروری باتوں پر اکتفا کیا۔

ترجمہ: اور بیشک میں اس شخص کے لیے پوری زندگی دعا کرتا رہوں گا جہاں تک میری طاقت ہے جس نے ایک دن میرے لیے خیر کے ساتھ دعا کی۔

عبارت کی تقدیر یوں ہوگی: **وإني أدعو مدة حياتي بغاية الجهد والتواضع لمن قد دعا لي بالخير والسعادة يومًا من الأيام.**

كنه حقیقت اور غایت وانتہا کے معنی میں آتا ہے۔ یہاں غایت کا معنی مراد ہے۔

وسعي طاقت کے معنی میں ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اپنی شرح کے آخر میں جو دعا لکھی ہے ہم اسی دعا کے ترجمے پر کچھ اضافے کے ساتھ اکتفا کرتے ہیں: ہم اللہ تعالی سے دست بدعا ہیں کہ ناظم اور ہمارے تمام مشائخ کرام اور ہمارے آبا واسلاف پر رحم وکرم فرمائے، اور ہمیں اور ہمارے دوست احباب کو حسن خاتمہ کی دولت سے نوازے، اور ہم سب کو انبیا علیہم السلام، صدیقین، شہدا اور صالحین کے ساتھ اعلی مقام نصیب فرمائے، اور اللہ تعالی اس شرح کو قبولیت عطا فرمائے اور اسے ہم سب کے لیے صدقہ جاریہ بنادے اور ہماری خطاؤں کو معاف فرمادے۔ وصلی اللہ علی النبی الکریم، والحمد للہ رب العالمین.

چند مشہور فرقوں اور جماعتوں کا تعارف

۱-قادیانی ولاہوری:

مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۸۹۱ء میں مسیح موعود ہونے کا، ۱۸۹۹ء میں ظلی بروزی نبی ہونے کا اور بالآخر ۱۹۰۱ء میں مستقل صاحب شریعت نبی ہونے کا دعوی کیا۔ (آئینہ قادیانیت، ص۲۱۲)

مرزا اپنے ان جھوٹے دعوؤں کی بنا پر کافر و مرتد اور زندیق ٹھہرا، اور اس کو نبی ماننے والے بھی کافر و مرتد اور زندیق ٹھہرے۔ (الشفاء للقاضي عياض ۲/۲٤٦-۲٤٧. المجموع ۱۹/۲۳۳)

مرزا کو ماننے والے دو طرح کے لوگ ہیں:

۱-قادیانی۔ ۲-لاہوری۔

قادیانی مرزا کو اس کے تمام دعوؤں میں سچا مانتے ہیں؛ لہٰذا جو لوگ اسلام سے برگشتہ ہو کر قادیانی ہوئے وہ مرتد کہلائیں گے، اور جو پیدائشی قادیانی ہیں وہ زندیق کہلائیں گے۔ (منهاج السنة ۲/۲۳۰)

غلام احمد قادیانی کے بعد حکیم نور الدین کی خلافت پر قادیانیوں اور لاہوریوں کا اتفاق تھا۔ اس کے مرنے کے بعد لاہوری پارٹی محمد علی لاہوری کی خلافت کی خواہاں تھی؛ جبکہ قادیانی مرزا بشیر الدین محمود کو خلیفہ بنانا چاہتے تھے۔ محمد علی لاہوری حکیم نور الدین کا شاگرد تھا اور قابلیت کی وجہ سے دونوں فرقوں میں معزز تھا۔ اس نے انگلش اور اردو میں قرآن کی تفسیر بھی لکھی۔ یہ تفسیر بہت ساری آیات میں تحریف معنوی کے مترادف ہے۔

اگر لاہوری کہیں کہ ہم قادیانی کو نبی نہیں مانتے، اول تو یہ بات خلاف حقیقت اور غلط ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو وہ اس کو مجدد، مہدی اور مامور من اللہ وغیرہ ضرور مانتے ہیں، اور جھوٹے مدعی نبوت کو صرف مسلمان سمجھنے سے آدمی کافر و مرتد ہو جاتا ہے، لہٰذا قادیانی جماعت کے دونوں گروہ قادیانی اور لاہوری کافر و مرتد ہیں۔ (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/٤۱٦-٤۱۹. إكفار الملحدين، ص ۱٤، للعلامة محمد أنور شاه الكشميري. ماهي القاديانية، اور تحفہ قادیانیت-مصنفہ مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ)

ردّ قادیانیت کے موضوع پر علمائے کرام نے متعدد کتب و رسائل تحریر فرمائے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الأصول الذهبية في الرد على القاديانية للشيخ منظور أحمد شنيوتي.

القادياني والقاديانية للشيخ أبو الحسن على الندوي.

موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، ألّفه نخبة من علماء باكستان.
القاديانية دراسات وتحليل، للشيخ إحسان إلهي ظهير.
القاديانية نشأتها وتطورها، للشيخ حسن عيسى عبد الظاهر.

۲-بہائی:

بہائی فرقہ مرزا محمد علی شیرازی کی طرف منسوب ہے۔ محمد علی ۱۸۳۰ء میں ایران میں پیدا ہوا، اثنا عشری فرقے سے تعلق رکھتا تھا، اسی نے اسماعیلی مذہب کی بنیاد ڈالی۔ محمد علی نے بہت سے دعوے کیے، ایک دعویٰ یہ کیا کہ وہ امام منتظر کے لیے ''باب''، یعنی دروازہ ہے، اسی واسطے اس فرقے کو ''فرقہ بابیہ'' بھی کہا جاتا ہے، بہائیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ایک وزیر ''بہاء اللہ'' کا سلسلہ آگے چلا، دوسرے وزیر ''صبح الاول'' کا سلسلہ نہ چل سکا۔

محمد علی کے دعوؤں میں سے ایک دعوی یہ تھا کہ وہ خود مہدی منتظر ہے، اس بات کا بھی مدعی تھا کہ اللہ تعالی اس کے اندر حلول کئے ہوئے ہے اور اللہ تعالی نے اسے اپنی مخلوق کے لیے ظاہر کیا ہے۔ وہ قرب قیامت میں نزول عیسی علیہ السلام کی طرح ظہور موسی علیہ السلام کا بھی قائل تھا، دنیا میں اس کے علاوہ کوئی بھی نزول موسی علیہ السلام کا قائل نہیں ہے۔ وہ اپنے بارے میں اس بات کا بھی مدعی تھا کہ وہ ''**أولو العزم من الرسل**'' کا مثل حقیقی ہے، یعنی حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں وہی نوح تھا، موسی علیہ السلام کے زمانے میں وہی موسی تھا، عیسی علیہ السلام کے زمانے میں وہی عیسی تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہی محمد تھا۔ (معاذ اللہ)

اس کا ایک دعوی یہ تھا کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس نے اسلام کے برخلاف ایک جدید اسلام پیش کرنے کا دعوی کیا۔ انہی تمام باطل دعوؤں پر اس کا خاتمہ ہوا، اس کے بعد اس کا بیٹا عباس المعروف عبد البہاء اس کا خلیفہ مقرر ہوا۔

بہائیوں کے یہاں کلام اللہ اور کلام رسول میں تحریف کی کوئی حد مقرر نہیں۔ ان کے نزدیک پانچ نمازوں کا معنی ان کے اسرار کی یا پانچ اسماء کی معرفت ہے اور وہ: علی، حسن، حسین، محسن، اور فاطمہ ہیں۔ روزوں سے مراد ان کے اسرار کو چھپانا ہے یا اس سے مراد تیس مرد یا تیس عورتیں ہیں جنھیں وہ اپنی کتب میں شمار کرتے ہیں۔ حج بیت اللہ کا مقصد ان کے شیوخ کی زیارت ہے۔

یہ فرقہ بھی اپنے باطل اور کفریہ نظریات کی بنا پر دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۴۰۹/۱-۴۱۴. اقوام عالم کے ادیان ومذاہب، ص۱۱۸-۱۲۷).

بہائی مذہب کی بہت ساری کتابیں چھپ چکی ہیں، جن میں بعض محمد علی المعروف بالباب کی ہیں اور اکثر

بہاء اللہ اور عبد البہاء کی تالیف کردہ ہیں۔ بہائیت کے موضوع پر بعض دوسرے لوگوں نے بھی کتابیں لکھی ہیں۔ بہائی عقائد کو ان کی کتابوں سے دیکھنے کے لیے ''الدین البہائی'' کی طرف رجوع فرمائیں جو الجامعۃ البہائیۃ العالمیہ، لندن سے چھپی ہے۔

۳- ذکری فرقہ:

دسویں صدی ہجری میں بلوچستان کے علاقہ ''تربت'' میں ملا محمد اٹکی نے اس فرقے کی بنیاد رکھی۔ ملا محمد اٹکی نے پہلے مہدی ہونے کا دعوی کیا، پھر نبوت کا دعوی کیا، آخر میں خاتم الانبیاء ہونے کا دعوی کر دیا۔

ملا محمد اٹکی، سید محمد جونپوری (م ۹۱۰ھ) کے مریدوں میں سے تھا، جس نے مہدی ہونے کا دعوی کیا تھا اور اس کے پیروکاروں کو فرقہ مہدویہ کا نام دیا جاتا ہے۔

ذکری فرقہ وجود میں آنے کا سبب دراصل یہ بنا کہ سید محمد جونپوری کی وفات کے بعد اس کے مریدین میں سے ایک ملا محمد اٹکی ''سرباز'' ایرانی بلوچستان کے علاقہ میں جا نکلا۔ ان علاقوں میں اس وقت ایران کا ایک فرقہ باطنیہ، جو فرقہ اسماعیلیہ کی شاخ ہے، آباد تھا، یہ لوگ سید کہلاتے تھے۔ ملا محمد اٹکی نے اس فرقہ کے پیشواؤں سے بات چیت کی، مہدویہ اور باطنیہ عقائد کا آپس میں جب ملاپ ہوا تو اس کے نتیجے میں ایک تیسرے فرقے ''ذکری'' نے جنم لیا، ملا محمد اٹکی اپنے آپ کو مہدی آخر الزمان کا جانشین کہتا تھا۔

اس فرقے کا کلمہ یہ ہے: ''لا الٰہ الا اللہ، نور پاک محمد مہدی رسول اللہ''۔

یہ فرقہ عقیدۂ ختم نبوت کا منکر ہے، ان کے مذہب میں نماز، روزہ، حج اور زکوۃ جیسے ارکان اسلام منسوخ ہیں، نماز کی جگہ مخصوص اوقات میں اپنا خود ساختہ ذکر کرتے ہیں، اسی وجہ سے ذکری کہلاتے ہیں۔ رمضان المبارک کے روزوں کی جگہ یہ ذی الحجہ کے پہلے عشرے کے روزے رکھتے ہیں، حج بیت اللہ کی جگہ ستائیس رمضان المبارک کو ''کوہ مراد'' تربت میں جمع ہو کر مخصوص قسم کے اعمال کرتے ہیں جس کو حج کا نام دیتے ہیں، زکوۃ کے بدلے اپنے مذہبی پیشواؤں کو آمدنی کا دسواں حصہ دیتے ہیں۔

ذکریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کا پیشوا محمد مہدی نوری تھا، عالم بالا واپس چلا گیا۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اللہ تعالی کے ساتھ عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔ (معاذ اللہ)

ذکری مذہب چند مخصوص رسموں اور خرافات کا مجموعہ ہے، ان کی ایک رسم ''چوگان'' کے نام سے مشہور ہے، جس میں مرد و عورت اکٹھے ہو کر رقص کرتے ہیں۔

ذکری فرقہ عقیدۂ ختم نبوت اور ارکانِ اسلام کے انکار، توہین رسالت اور بہت سے کفریہ عقائد کی بنا پر

اسماعیلیوں اور قادیانیوں کی طرح زندیق و مرتد ہے، انہیں مسلمان سمجھنا یا ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کرنا جائز نہیں۔ (ذکری دین کی حقیقت، ذکری مذہب کے عقائد و اعمال - مصنفہ مفتی احتشام الحق آسیا آبادی۔ ذکری مذہب اسلام کے آئینے میں - مصنفہ عبدالغنی بلوچ۔ ذکری مذہب اور اسلام - مصنفہ مولوی عبدالمجید بن مولوی محمد اسحاق۔ الاستعراض المفصل للدين الذكري - تأليف الدكتور ضياء الحق الصديقي - تعريب الدكتور محمد حبيب الله مختار)

۴- ہندو:

ہندو دھرم، دنیا کا قدیم ترین دھرم اور مذہب ہے، اس مذہب کا کوئی ایسا داعی یا پیغمبر نہیں جیسا مذہب اسلام اور عیسائیت و یہودیت وغیرہ کا ہے۔ ہندو دھرم میں کوئی ایسا متفق علیہ عقیدہ، فلسفہ یا اصول نہیں ہے جس کا ماننا تمام ہندوؤں پر لازم ہو۔ ہندو دھرم بذات خود کوئی ایسا دھرم نہیں جو لوگوں کو عبادات اور ضابطہ کا پابند بنائے۔ (ہندو ازم، ص۳، ناشر دارالعلوم، دیوبند)

ہندوستان میں ۱۷۰۰ قبل مسیح آریوں کا پہلا جتھا آیا، اس کے بعد یکے بعد دیگرے وہ ہندوستان وارد ہونا شروع ہوئے۔ آریائی قوم اپنے مسلک اور روایتوں کا علم لے کر ہندوستان وارد ہوئی، یہی علم ہندو دھرم کا ماخذ ہے۔ (مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص۱۰۰)

ہندو مذہب کی قدامت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس لفظ کے استعمال کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے ۲۳۰۰ قبل ملتا ہے۔ (ہندو ازم، ص۱۰، ناشر دارالعلوم، دیوبند)

ڈاکٹر رام پرشاد لکھتے ہیں: ہندو دھرم وہ ہے جو اصلا ویدوں، اپنشدوں اور پرانوں وغیرہ سے موید ہو اور جو ایشور کو قادر مطلق، غیر متشکل ہونے میں شبہ نہ کرتے ہوئے مختلف روپ اختیار کرنے کی بھی بات مانتا ہو، اس کے اقتدار اعلی کو تسلیم کرنے کے ساتھ علامتوں (مثلاً مورتیوں) کو مسترد نہیں کرتا۔ (ہندو دھرم از ڈاکٹر رام پرشاد، ص۱۰۲-۱۰۳)

ویدوں کا شمار ہندوؤں میں سب سے قدیم اور بنیادی کتب میں ہوتا ہے۔ ویدوں کی تعداد ایک ہزار سے متجاوز ہے؛ مگر اصل وید ایک یا چار ہیں، باقی شروحات ہیں۔ بہت سے ہندو اہل علم ویدوں کو خدا کی طرح غیر مخلوق مانتے ہیں؛ لیکن اکثر ہندو علما ان کے ازلی اور غیر مخلوق ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ ان کا دورِ تخلیق ۱۲۰۰۰ سال قبل مسیح، ۱۸۰۰ قبل مسیح، ۲۵۰۰ قبل مسیح، ۱۰۰۰ قبل مسیح اور ۶۰۰ قبل مسیح بتلایا گیا ہے۔ (مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص۱۰۳۔ ہندوستانی مذاہب، ص۱۳-۱۸)

ہندوؤں کے عقیدہ میں بے شمار دیوتا اور دیویاں ہیں، جن میں تین: ''براہمہ''، ''وشنو'' اور ''شیو'' بڑے دیوتا سمجھے جاتے ہیں۔

ہندو دھرم عقیدۂ تناسخ کا قائل ہے۔تناسخ کا مطلب ہے کہ مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق انسانی روح کو مختلف روپ بدلنا پڑیں گے، گناہوں اور نیکیوں کے باعث اسے بار بار جنم لینا اور مرنا پڑے گا۔آریوں کا عقیدہ ہے کہ روحوں کی تعداد محدود ہے، اللہ تعالی نئی روح پیدا نہیں کرسکتا۔اس بناء پر ہر روح کو اس کے گناہوں کی وجہ سے تناسخ کے چکر میں ڈال رکھا ہے، ہر گناہ کے بدلے روح ایک لاکھ چوراسی ہزار مرتبہ مختلف شکلوں میں جنم لیتی ہے۔یہ بھی نظریہ ہے کہ روح اپنے گزشتہ اعمال وعلم کی بناء پر حصول جسم کے لیے کبھی تو رحم مادر میں داخل ہوتی ہے اور بعض روحیں مقیم اشیاء پودے وغیرہ میں داخل ہوتی ہیں۔(مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ،ص۱۹۰)

وحی الٰہی سے بغاوت کے نتیجے میں ہندو دھرم کفر کی تاریکی میں بھٹک رہا ہے اور رب ذوالجلال کو چھوڑ کر مختلف دیوتاؤں اور دیویوں کو مان کر شرک جیسے عظیم جرم کا مرتکب ہے۔(مکالمہ بین المذاہب، افادات مولانا ولی خان مظفر، ص۱۴۶-۱۶۰۔اسلام اور مذاہب عالم،مصنفہ حافظ محمد شارق،ص۴۳-۹۷۔دنیا کے عظیم مذاہب،سید حسن ریاض،ص۵-۸۔اقوام عالم کے ادیان ومذاہب،ص۸۱-۹۶)

ہندو مذہب کی ابتداء، اس کے بدلتے ہوئے نظریات، حشر ونشر اور جنت ودوزخ وغیرہ سے متعلق ان کے عقائد کی مدلل ومفصل معلومات کے لیے مولانا ابوالحسن زید فاروقی صاحب کی کتاب ''ہندوستانی قدیم مذاہب'' اور ہندو مذہب کی تاریخ پر حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمہ اللہ کا مکتوب نہایت قیمتی تاریخی وثیقہ ہے، جو مذکورہ کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے، اور قابلِ مطالعہ ہے۔دونوں ہی حضرات نے اپنی اس کتاب ومکتوب میں متعدد دلائل کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندو مذہب بھی یہودیت وعیسائیت کی طرح مسخ شدہ آسمانی مذہب ہے۔

۵- سکھ:

سکھ مذہب کے بانی گرونانک تھے، جو لاہور سے تقریبا پچاس میل جنوب مغرب میں واقع ایک گاؤں تلونڈی میں ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوئے۔ابتدائی عمر میں سنسکرت اور ہندو مذہب کی مقدس کتابوں کا علم حاصل کیا، پھر گاؤں کی مسجد کے مکتب میں عربی اور فارسی کی تعلیم بھی حاصل کی۔بچپن ہی سے مذہبی لگاؤ رکھتے تھے جو روز بروز بڑھتا گیا۔پنجاب کے مشہور صوفیائے کرام اور دوسرے بزرگوں سے کسب فیض کیا۔اسی وجہ سے نانک صاحب کے مسلمان ہونے کا عقیدہ ان کی زندگی ہی سے مسلمانوں میں چلا آرہا ہے۔نانک صاحب نے پچیس سال تک متعدد ممالک کے اسفار کیے، آخری سفر میں سعودیہ عرب کا رخ کیا اور ایک حاجی ومسلم فقیر کے لباس میں حج بھی کیا۔واپسی پر ایک گاؤں کی بنیاد ڈالی جس کا نام ''کرتار پور'' رکھا اور وہیں بس گئے۔گرونانک خالص توحید کے

قائل تھے، رسالت کے قائل تھے، تمام ارکان اسلام: نماز، روزہ، حج اور زکوۃ کے قائل تھے، خود حج کیا تھا، قرآن مجید اور دوسری آسمانی کتابوں کے قائل تھے، قیامت کے قائل تھے، ختم نبوت کے قائل تھے اور اس پر ایمان لانے کا حکم فرماتے تھے۔ (ہندوستانی مذاہب، ص۶۷۔ مذاہب عالم، ص۲۰۳۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص۷۹)

لوگوں میں مشہور ہے اور مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی نے ''تذکرۃ الرشید'' میں بھی لکھا ہے کہ بابا گرونانک بابا فریدالدین گنج شکر کے خلیفہ تھے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں؛ باب فریدالدین کی تاریخ ولادت ۱۱۷۵ء اور وفات ۱۲۵۶ء ہے اور گرونانک کی تاریخ ولادت ۱۴۶۹ء، اور وفات ۱۵۳۸ یا ۱۵۳۹ء ہے۔ گرونانک کی پیدائش بابا فریدالدین کے دوسو چار سال کے بعد ہے۔ (علمی مکاتیب، ص۱۰۳- مرتبہ مولانا مرغوب احمد لاجپوری)

نانک صاحب اوہام پسندی، ذات پات اور بت پرستی کے شدید مخالف تھے اور انھوں نے زندگی بھر اپنے شاگردوں یعنی سکھوں کو یہی تعلیم دی۔ یہ مسلک ابتدا میں اسلام سے قریب تر تھا؛ لیکن بعد میں سکھ کے گروؤں کا جو سلسلہ چلا اس میں ہندوانہ رنگ نمایاں ہوتا گیا اور یہ مسلک اسلام اور ہندوؤں کے مذہب کا مرکب بن گیا؛ بلکہ ہندوانہ عنصر زیادہ نمایاں رہا۔

عدمِ تشدد کے فلسفے کو سکھ مذہب میں بنیادی اہمیت دی گئی تھی؛ لیکن پانچویں گرو نے سکھ مذہب کی اشاعت کے لیے قوت کا استعمال کیا اور اپنے پیرو کاروں کی فوج تیار کر کے مغلوں سے باقاعدہ جنگ کی اور سولہ سال کی کوشش کے بعد ایک آزاد حکومت قائم کی۔ (اسلام اور مذاہب عالم، ص۷۹-۸۰)

گرونانک کے بعد یہ فرقہ اسلام سے بیزار اور اسلامی تعلیمات سے انکاری اور غیر مسلم فرقہ ہے، وہ خود اپنے آپ کو غیر مسلم سمجھتے ہیں۔

مکالمہ بین المذاہب، ص۱۲۸ میں مولانا مظفر خان صاحب نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ گرونانک داتا گنج بخش سے بیعت تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں گرونانک کی پیدائش ۱۴۶۹ء یا اس کے قریب ہے؛ جبکہ داتا گنج بخش کی ولادت ۱۰۰۹ء میں ہے اور انتقال ۱۰۷۲ء میں ہے۔

سکھوں کی مقدس مذہبی کتاب ''گرنتھ صاحب'' ہے، جو سکھوں کے پانچویں گرو ''ارجن سنگھ'' نے تیار کی۔ گرونانک کی تعلیم میں ''گرو'' کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے، یعنی خدا تک پہنچنے کے لیے ایک پیر و مرشد کی رہبری اور رہنمائی ضروری ہے؛ چنانچہ سکھوں میں دس گرو گزرے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک نے کچھ نئی چیزیں مذہب میں داخل کیں۔

دسویں اور آخری گرو ''گوبند سنگھ'' نے کچھ قوانین بھی وضع کیے مثلاً: تمباکو اور حلال گوشت سے ممانعت، مردوں کے لیے اپنے نام میں سنگھ (شیر) اور عورتوں کے لیے ''کور'' (شہزادی) کا استعمال اور ''ک'' سے شروع

ہونے والی پانچ چیزوں کا رکھنا ضروری قرار دیا:

۱-کیس، یعنی بال۔ ۲-کنگھا۔ ۳-کڑا (ہاتھ میں پہننے کے لیے)۔ ۴-کچھّہ، یعنی لنگوٹ۔
۵-کرپان، یعنی تلوار۔ (ہندوستانی مذاہب، ص۶۴-۶۶۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص۱۳۸-۱۴۱۔ مکالمہ بین المذاہب، ص۱۲۷-۱۳۰۔ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۲/۷٦٤-۷۷۰)

٦-مجوس

مجوس کو آتش پرست اور زرتشت بھی کہتے ہیں۔ مجوس ایک خدا کے بجائے دو خدا مانتے ہیں۔ ایک خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ خیر اور بھلائی کا پیدا کرنے والا ہے اور وہ اس کو یزدان کہتے ہیں۔ دوسرے خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ برائی اور شر کو پیدا کرتا ہے، اس کا نام وہ اہرمن رکھتے ہیں۔ مجوسیت کے عقیدے کے مطابق آگ بڑی مقدس چیز ہے، اس کو پوجتے ہیں، ہر وقت اس کو جلائے رکھتے ہیں، ایک لمحہ کے لیے بھی اس کو بجھنے نہیں دیتے۔ مجوس آگ کے ساتھ سورج اور چاند کی بھی پرستش کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ مذہب بھی باطل اور شرک ہے کہ اس مذہب میں دو خدا مانے جاتے ہیں اور آگ کو پوجا جاتا ہے۔ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات میں اہل کتاب جیسا معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا، لیکن ان کا ذبیحہ کھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا۔ اسلام پھیلنے کے ساتھ ساتھ یہ مذہب ختم ہوتا چلا گیا۔ (أحكام القرآن للقرطبي ۱/٤۳۳. الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱/٤۹. الملل والنحل، ص ۲۵۷-۲۸۷. مکالمہ بین المذاہب، ص۱۶۱-۱۶۶-افادات مولانا ولی خان مظفر صاحب)

۷-یہود

یہودی بزعم خود حضرت موسی علیہ السلام کے پیروکار ہیں، تورات ان کی آسمانی کتاب ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام کے زمانے میں انہیں بنی اسرائیل کہا جاتا تھا۔

یہودی مذہب کے بڑے عجیب وغریب عقائد ہیں، مثلاً یہودی اللہ تعالی کی محبوب ترین مخلوق ہیں، یہودی اللہ کے بیٹے ہیں، دنیا میں اگر یہودی نہ ہوتے تو زمین کی ساری برکتیں اٹھالی جاتیں، سورج چھپالیا جاتا، بارشیں روک لی جاتیں، یہود غیر یہود سے ایسے افضل ہیں جیسے انسان جانوروں سے افضل ہیں، یہودی پر حرام ہے کہ وہ غیر یہودی پر نرمی ومہربانی سے پیش آئے، یہودی کے لیے سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ وہ غیر یہودی کے ساتھ

بھلائی کرے، دنیا کے سارے خزانے یہودیوں کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ ان کا حق ہے؛ لہٰذا ان کے لیے جیسے ممکن ہو ان پر قبضہ کرنا جائز ہے، اللہ تعالی صرف یہودی کی عبادت قبول کرتا ہے۔ ان کے عقیدہ میں انبیائے کرام علیہم السلام معصوم نہیں ہوتے؛ بلکہ کبائر کا ارتکاب کرتے ہیں۔

دجال ان کے عقیدے میں امام عدل ہے، اس کے آنے سے ساری دنیا میں ان کی حکومت قائم ہو جائے گی۔ یہ حضرت عیسی علیہ السلام اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے قائل نہیں ہیں، حضرت مریم علیہا السلام پر تہمت لگاتے ہیں، حضرت عیسی علیہ السلام کے بارے میں ان کا گمان یہ ہے کہ ہم نے انہیں سولی پر لٹکا کر قتل کر دیا۔ قرآن کریم نے ان کے غلط نظریات کی جا بجا تردید کی ہے۔

حضرت عزیر علیہ السلام کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالی کے بیٹے ہیں۔ اس قسم کے اور بھی بہت سارے واہی عقیدے ان کے مذہب کا حصہ ہیں۔ یہ اہل کتاب ہیں، اور اپنے ان عقائد کی بنا پر کافر و مشرک ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۲۳۰-۲۳۴. العقيدة الحنفية، ص ۱٤۰. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/٤۹۵-۵۰۵)

یہودیت کی تاریخ اور ان کے عقائد سے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں: مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی ''إظہار الحق''۔ دکتور احمد شلبی کی کتاب ''الیہودیۃ''، رضی الدین سید کی ''یہودی مذہب مہد سے لحد تک''۔ دکتور عبد الوہاب المسیری کی ''موسوعۃ الیہود والیہودیۃ''۔ آخر الذکر کتاب سات جلدوں پر مشتمل ہے۔

۸- نصاری

نصاری بزعم خود حضرت عیسی علیہ السلام کے پیروکار ہیں۔ ان کے عقائد بھی کفر و شرک پر مبنی ہیں، مثلاً عقیدہ تثلیث کے قائل ہیں کہ الوہیت کے تین عناصر ہیں؛ باپ، خود ذات باری تعالی؛ بیٹا، حضرت عیسی علیہ السلام اور روح القدس حضرت جبرئیل علیہ السلام۔ عیسی علیہ السلام کے سولی پر لٹکائے جانے کے قائل ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام نے جب شجر ممنوعہ سے دانہ کھایا تو وہ اور ان کی ذریت فنا کی مستحق ہو گئی، اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر رحم کھایا اپنے کلمہ اور اپنے ازلی بیٹے عیسی علیہ السلام کو جسم ظاہری عطا فرما کر جبریل علیہ السلام کے ذریعے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بھیجا، چنانچہ مریم علیہا السلام نے جب اس کلمہ ازلی کو جنا تو وہ الہ کی ماں بن گئی، پھر عیسی علیہ السلام نے بے گناہ ہونے کے باوجود سولی پر چڑھنا گوارا کر لیا؛ تا کہ وہ آدم علیہ السلام کی خطا کا کفارہ بن سکیں۔

نصاری کے بہت سے گروہ ہیں، مثلاً: کیتھولک اور پروٹیسٹینٹ وغیرہ؛ مگر ان اصولی عقائد پر سب متفق

ہیں؛ البتہ فروع میں ان کا اختلاف ہے۔

نصاری اہل کتاب ہیں اور اپنے عقیدۂ تثلیث، الوہیت مسیح علیہ السلام اور انکار رسالت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر شرکیہ وکفریہ عقائد کی بنا پر کافر اور مشرک ہیں۔(الملل والنحل، ص ۲٤٤-۲٤۷. الفصل في الملل والأهواء والنحل ۲٤۷/۱. إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، ص ۲۵. العقيدة الحنفية، ص ۱٤۱-۱٤۲)

نصرانیت کے بنیادی افکار ونظریات اور نصرانیت کی اجمالی تاریخ کے لیے مفتی محمد تقی صاحب کی کتاب ''عیسائیت کیا ہے؟'' دیکھی جاسکتی ہے۔اور نصرانیت واسلام کے تقابلی مطالعہ کے لیے ہماری کتاب'' **إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية**'' کی طرف رجوع فرمائیں۔

۹- روافض

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عبداللہ ابن سبا یہودی شخص نے اسلام قبول کیا، اس کا مقصد دین اسلام میں فتنہ پیدا کرنا اور اسلام کی بنیادوں کو کھوکھلا کرنا تھا۔ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پیدا ہونے والے فتنے میں پیش پیش تھا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں بھی ملوث ہوا۔اس شخص کے عقائد ونظریات سے رفض نے جنم لیا۔ روافض کے متعدد فرقے ہیں، جن میں فرقہ شیعہ امامیہ یا شیعہ اثناعشریہ زیادہ مشہور ہے۔

اس فرقے کو روافض کا نام اس وقت دیا گیا جب انھوں نے حضرت زید بن علی بن حسین سے سوال کیا کہ آپ شیخین کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ آپ نے ان کے بارے میں اچھے کلمات کہے، یہ سن کر وہ آپ کو چھوڑ کر چلے گئے، تو آپ نے فرمایا: ''رفضتموني''، اس وقت سے ان پر روافض کا اطلاق ہونے لگا۔(الفرق بين الفرق، ص ۲۵. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص ۵۲. مقالات الإسلاميين، ص ۸۹. الفرق الكلاميه، ص ۱٦۲-۱٦۳)

رفض کے بہت سے گروہ ہیں، بعض محض تفضیلی ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تمام صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں اور کسی صحابی کی شان میں کوئی گستاخی نہیں کرتے، بعض تبرائی ہیں کہ چند صحابہ کے علاوہ باقی سب کو برا بھلا کہتے ہیں، بعض الوہیت علی رضی اللہ عنہ کے قائل ہیں، بعض حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نبوت کے قائل ہیں، بعض تحریف قرآن کے قائل ہیں، بعض صفات باری تعالی کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں، بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالی پر بھی بہت سی چیزیں واجب ہیں، بعض آخرت میں رؤیت باری تعالی کے قائل نہیں، بعض تناسخ کے بھی قائل ہے اور قیامت کے منکر ہیں، وغیرہ وغیرہ۔(الفرق بين الفرق، ص ۲۵-٤۸. الاعتصام ۱۸۱/۲-۱۸۵. الفرق الكلاميه،

ص۱۴۲-۱۶۲)

حسن بن موسی النوبختی نے ”کتاب فرق الشیعة“ میں شیعوں کے بہت سے فرقوں کا تعارف کرایا ہے اوران کے عقائد کا ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب دارالرشاد، قاہرہ سے دکتور عبدالمنعم حنفی کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔

رفض کے ہر گروہ کے عقائد دوسرے سے مختلف ہیں؛ لہٰذا بحیثیت مجموعی ان پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔(رد المحتار ٤/٢٣٧. البحر الرائق ٥/١٢٢)

البتہ مولانا منظور نعمانی اوران سے پہلے امام اہل سنت مولانا عبدالشکور لکھنوی نے اثنا عشری روافض کی کتابوں میں درج عقائد کی روشنی میں ان کو خارج از اسلام قرار دیا ہے، ان رسالوں میں بہت سارے علمائے کرام کے دستخط ہیں۔

بہت سے متقدمین ومتاخرین علمائے کرام نے روافض کے رد میں کتابیں لکھی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

ماضی قریب میں حضرت مولانا ضیاء الرحمٰن فاروقی شہید رحمہ اللہ نے روافض کے غلط عقائد کوانہی کی معتبر کتابوں کے حوالے سے عبارات اور صفحات کے عکس کے ساتھ ”تاریخی دستاویز“ کے نام سے جمع کردیا ہے۔ یہ کتاب اردو وانگریزی دونوں زبانوں میں چھپی ہے۔

اسی طرح علامہ علی شیر حیدری شہید رحمہ اللہ نے دوسری صدی ہجری سے لے کر موجودہ صدی تک کے ان علمائے کرام کے فتاوی عبارات وصفحات کے عکس کے ساتھ جمع کیے ہیں، جنھوں نے روافض کو غیر مسلم قرار دیا ہے۔ یہ دستاویز ”فتاوی تکفیر الروافض“ کے نام سے اردو وانگریزی دونوں زبانوں میں چھپی ہے۔ بلا شبہ یہ دونوں دستاویزات اس نوعیت کی بے مثال کتابیں ہیں۔

۱۰- اثنا عشریہ

یہ شیعوں کا وہ فرقہ ہے جو بارہ اماموں: حضرت علی، حضرت حسن، حضرت حسین رضی اللہ عنہم، حضرت زین العابدین ، امام محمد باقر، امام جعفر صادق، امام موسی کاظم، امام علی رضا، امام محمد تقی، امام علی نقی، امام حسن عسکری اوران کے بیٹے محمد بن حسن امام مہدی (امام غائب) کو مانتا ہے۔

اثنا عشریہ کے عقیدے کے مطابق حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ امام اول ہیں۔ اثنا عشریہ خلفاء ثلاثہ حضرت ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم سے برارت کا اظہار کرتے ہیں اور بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر لعنت کرتے ہیں۔ وہ تقیہ یعنی جھوٹ کو دین کا لازمی جز مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تقیہ نہ

کرنے والا اثنا عشریہ کے مذہب سے خارج ہے۔ وہ متعہ کو تمام عبادتوں میں سب سے بہتر اور تمام نیکیوں میں سب سے افضل سمجھتے ہیں۔

ان کا عقیدہ ہے کہ امام مہدی، حسن عسکری کے بیٹے ہیں، جو چار یا آٹھ سال کی عمر میں غار ''سُرّ من رآی'' میں چلے گئے اور قربِ قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے۔ آج کل عراق کے علاقے میں سامرا شہر اسی سُرّ من رای کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا، جیسا کہ ان کے بھائی جعفر نے اس کی گواہی دی ہے۔ اس من گھڑت کہانی کو بنانے والا محمد بن نصیر ہے جس نے نصیریہ فرقے کی بنیاد رکھی ہے۔

اب اس فرقے میں بھی کئی مکاتب پیدا ہو چکے ہیں اور ان کے بھی کم از کم ایک درجن گروہ بن چکے ہیں؛ اگرچہ ان کے علاحدہ نام ہیں اور سبھی اثنا عشری کہلاتے ہیں۔

شیعوں کی کتابوں میں ان کے یہ عقائد بھی درج ہیں کہ ان کے نزدیک ان کے ائمہ ما کان وما یکون کا علم رکھتے ہیں، وہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر سکتے ہیں، وہ غائبانہ مدد کر سکتے ہیں، وہ ران سے پیدا ہوتے ہیں، کائنات کے ذرے ذرے پر ان کی حکومت ہوتی ہے، وہ معصوم اور عالم الغیب ہوتے ہیں، وہ جنتی ہیں اگرچہ ظلم وستم اور فسق وفجور کا بازار گرم کریں، وہ دوسرے انبیا علیہم السلام سے بہتر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، وہ تورات، انجیل اور زبور کو اصلی زبان میں پڑھتے ہیں، ان کے پاخانے سے مشک کی خوشبو آتی ہے۔ (الملل والنحل، ص ۱۷۱-۱۷۶. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/۵۱-۵٦)

شیعہ اثنا عشریہ کی تاریخ اور ان کے باطل عقائد کے رد میں متعدد علمائے کرام نے کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ کی ''تحفۂ اثنا عشریہ'' اور دکتور ناصر بن عبد اللہ بن علی القفاری کی **''أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية''** بھی قابلِ مطالعہ ہے۔ آخر الذکر کتاب ۱۳۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۱-زیدیہ

زیدیہ شیعوں کے فرقوں میں اہل سنت سے قریب ترین فرقہ ہے، یہ فرقہ معتدل ومیانہ رو ہے۔ اس فرقے کی نسبت اس کے بانی زید بن علی بن زین العابدین (۸۰-۱۲۲ھ) کی طرف ہے، جنھوں نے حکومت وسیاسی امور کے بارے میں اپنا ایک خاص نظریہ پیش کیا تھا، پھر اسی کے لیے قتال کیا اور اسی راہ میں قتل ہوئے۔

زیدیہ فرقے میں جارودیہ، سلیمانیہ، بتریہ وغیرہ متعدد گروہ ہیں۔ امام اشعری نے زیدیہ کے چھ گروہوں کا

ذکر کیا ہے۔(الملل والنحل ۱/۱۵۶. مقالات الإسلاميين ۱/۱۴۰-۱۴۵)

زیدیوں کے یہاں امامت موروثی نہیں ہے؛ بلکہ بیعت کے ذریعے قائم ہوتی ہے؛ لہٰذا وہ شخص جو حضرت فاطمہ کی اولاد میں سے ہو اور اس کے اندر امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں وہ امامت کا اہل ہے۔ نیز ان کے نزدیک بیک وقت دو مختلف مقامات میں دو امام ہو سکتے ہیں۔

شیعوں کے فرقوں کے بخلاف زیدیوں کی اکثریت حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کی قائل ہے، ان پر لعن طعن نہیں کرتے، بعض معاملات میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا مواخذہ کرنے کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ ان کی خلافت صحیح تھی۔

ذات باری تعالیٰ سے متعلق امور میں زیدی اعتزال کی طرف مائل ہیں۔ اور خوارج کی طرح مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے کے قائل ہیں۔ زکوۃ، خمس اور بوقت ضرورت تقیہ جائز ہونے میں زیدی اور شیعہ متفق ہیں۔ اور فرائض وعبادات کی ادائیگی میں اہل سنت کے قریب ہیں؛ البتہ شیعوں کی طرح اذان میں ''حی علی خیر العمل'' کہتے ہیں۔ نماز میں ہاتھ نہیں باندھتے اور تراویح کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ ظالم امام کے خلاف خروج کرنے کے قائل ہیں، اسی طرح امام کی اطاعت غیر واجب ہونے کے بھی قائل ہیں۔

زیدی ایسی بہت سی اشیا کو مانتے ہیں جنہیں شیعہ بھی مانتے ہیں؛ لہٰذا ان کے اعتدال پسند ہونے کے باوجود شیعوں کے بہت سے عقائد ان کے مذہب میں بھی واضح طور پر موجود ہیں۔

۲۵۰ھ میں حسن بن زید نے دیلم اور طبرستان کی سرزمین پر زیدیوں کی حکومت قائم کی۔ اور تیسری صدی ہجری میں الہادی إلی الحق نے یمن میں زیدیوں کی دوسری حکومت قائم کی۔ مشرق میں زیدی بلاد الخزر کے ساحلوں، بلادِ دیلم، طبرستان اور جیلان میں پھیل گئے، مغرب میں مصر حجاز تک پھیل کر یمن میں مرکوز ہو گئے، اب بھی یمن کی بڑی آبادی کا تعلق زیدی فرقے سے ہے۔(الملل والنحل، ص ۱۵۳-۱۶۲. مقالات الإسلاميين ۱/۱۳۶-۱۶۶. الفرق بين الفرق، ص ۲۵-۲۸. المواقف للإيجي، ص ۴۲۳. الفرق الكلامية، ص ۱۶۲-۱۶۳. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/۷۶-۷۸. مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا، ص ۲۲۲-۲۲۸)

زیدیہ فرقے کے عقائد اور ان کے سیاسی حالات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے دکتورہ فضیلہ شامی کی کتاب ''تاريخ الفرقة الزيدية'' کی طرف رجوع کریں۔

۱۲- اسماعیلی و آغا خانی

اسماعیلی شیعوں کا ہی ایک فرقہ ہے۔ اس فرقے کے لوگ ہندوستان، شام، یمن، سعودی عرب اور شمالی

افریقہ میں آباد ہیں۔اور اس زمانے میں یہ لوگ یورپ اور شمالی امریکہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

عبداللہ بن سبا ایک یہودی عالم نے منافقانہ طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ غیر معمولی عقیدت ومحبت میں غلو کا اظہار کیا اور ان کو مافوق البشر ہستی باور کرانے کی کوشش کی، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابتداءً اس کو سمجھایا اور نہ ماننے پر مدینہ منورہ سے نکلوا کر اس کو مدائن جلاوطن کر دیا۔اس شخص نے شیعیت کی بنیاد رکھی، جس سے پھر اسماعیلی فرقہ وجود میں آیا۔ابتداءً یہ دونوں فرقے اسماعیلی اور دوسرے شیعہ امام جعفر تک اماموں میں متفق ہیں؛ مگر پھر ان میں اختلاف شروع ہوا۔بقول شیعہ جعفر صادق نے اپنے بیٹے اسماعیل کو اپنا جانشین بنایا، مگر اسماعیل کا ۱۳۳ھ میں جعفر صادق کی زندگی میں انتقال ہوگیا۔ان کے انتقال کے بعد جعفر صادق نے اپنے دوسرے بیٹے موسی کاظم کو اپنا جانشین بنایا۔جعفر صادق کے انتقال کے بعد اہل شیعہ میں اختلاف ہوا، ایک گروہ نے کہا کہ ہم تو ساتویں امام اسماعیل کے بیٹے محمد کو مانیں گے تو یہ لوگ اسماعیل بن جعفر کی نسبت کی وجہ سے اسماعیلی کہلائے اور پھر آئندہ کے لیے امامت کا سلسلہ محمد بن اسماعیل کی اولاد میں ہی جاری ہوا اور آج تک یہ سلسلہ چل رہا ہے اور اب تک ان میں پچاس امام ہو چکے ہیں۔(الملل والنحل، ص ۱۹۹/ ۲۰۱. المواقف للإيجي، ص ۴۲۱/ ۴۲۳)

اسماعیلی مذہب، اسلام کے برخلاف واضح کفریہ عقائد اور قرآن وسنت کے منافی اعمال پر مشتمل مذہب ہے۔

اسماعیلی مذہب کا کلمہ یہ ہے:

"أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله، وأشهد أن أمير المؤمنين علي الله". (اسماعیلی تعلیمات، کتاب نمبر ۱۸۶۹۱)

اسماعیلی مذہب کے عقیدۂ امامت کے متعلق عجیب وغریب نظریات ہیں، ان کے نظریہ میں "امام زمان" ہی سب کچھ ہے، وہی خدا ہے، وہی قرآن ہے، وہی خانہ کعبہ ہے، وہی بیت المعمور (فرشتوں کا کعبہ) ہے، وہی جنت ہے۔قرآن کریم میں جہاں کہیں لفظ "اللہ" آیا ہے اس سے مراد بھی امام زمان ہی ہے۔(وجہ دین، ص ۱، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۰)

اسماعیلی مذہب میں نماز نہیں ہے، اس کی جگہ دعا ہے، روزہ فرض نہیں، زکوۃ نہیں، اس کے بدلے مال کا دسواں حصہ بطور دسوند امام زمان کو دینا لازم ہے، حج نہیں ہے، اس کے بدلے میں امام زمان کا دیدار ہے۔ اسماعیلیوں کا حج پہلے ایران میں ہوتا تھا اب بمبئی بھی حج کرنے جاتے ہیں۔(تاریخ اسماعیلیہ، ۵۵، فرمان نمبر ۱۱)

اسماعیلی مذہب کی کفریات کی بنا پر ان کو مسلمان سمجھنا، یا ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کرنا جائز نہیں۔

(امداد الفتاوی ۶/ ۱۱۴۔فتاوی حقانیہ ۱/ ۳۸۵. موجز دائرة المعارف الإسلامية ۱/ ۷۵۷-۷۶۶. الفرق والمذاهب الإسلامية منذ

البدایات، ص ۳۳۱-۳۵۲)

اسماعیلی فرقے کو آغا خان شاہ کریم الحسینی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آغا خانی کہا جاتا ہے۔سواد اعظم اہل سنت پاکستان نے آغا خانی عقائد ونظریات کو آغا خانیوں کی مستند کتابوں کے حوالوں کے ساتھ''آغا خانیت کیا ہے؟'' کے نام سے شائع کیا ہے۔اس رسالے میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اس کا عکس بھی بقید صفحات شامل کر دیا گیا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے احسان الٰہی ظہیر کی کتاب ''**الإسماعیلة تاریخ وعقائد**'' کی طرف رجوع کریں۔موصوف نے اسماعیلی مذہب کی تاریخ اور ان کے مذہب کی ظاہری اور خفیہ کتابوں سے ان کے ظاہری و باطنی عقائد کو مفصل و مدلل بیان فرمایا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے عقائد ونظریات کی تفصیلی وتحقیقی معلومات کے لیے ڈاکٹر زاہد علی اسماعیلی کی کتاب ''ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اوراس کا نظام'' بھی قابلِ مطالعہ ہے۔

۱۳-خوارج

خوارج، خارج کی جمع ہے۔خارج لغت میں باہر نکلنے والے کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو امام برحق واجب الاطاعت کی بغاوت کرکے اس کی اطاعت سے باہر نکل جائے۔

یہ لفظ ان باغیوں کا لقب اور نام بن گیا جنھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بغاوت کرکے ان کی شان میں بہت سی گستاخیاں کیں۔مسئلہ تحکیم کے موقع پر یہ گروہ پیدا ہوا، یہ تقریباً بارہ ہزار لوگ تھے، ان کے مختلف نام تھے، مثلا: حروریہ، نواصب اور مارقہ وغیرہ۔ان لوگوں کے ظاہری حالات بڑے اچھے تھے؛لیکن باطن اتنا ہی برا تھا۔

مسئلہ تحکیم کے بعد یہ لوگ حروراء مقام پر چلے گئے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجا کہ وہ انہیں سمجھائیں اور انہیں امیر کی اطاعت میں واپس لائیں۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے سمجھانے سے بہت سے لوگ ان سے الگ ہوگئے اور امیر کی اطاعت میں واپس آگئے؛لیکن ان کے بڑے اور ان کے موافقین اپنی ضد پر اڑے رہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ان کے پاس تشریف لائے؛مگر ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ انھوں نے صحابی رسول حضرت عبداللہ بن خباب رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ان کے ساتھ معرکہ ہوا۔ خارجیوں کی قیادت عبداللہ بن وہب اور ذی الخویصرہ قوص بن زید وغیرہ کے ہاتھ میں تھی، اس جنگ کے نتیجے میں اکثر خارجی قتل ہوگئے۔

خوارج کے دس سے زائد فرقے ہیں اور ان کے عقائد بھی قدرے مختلف ہیں؛لیکن اس اختلاف کے

باوجود وہ مندرجہ ذیل امور میں متفق ہیں:

حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کو کافر اور مخلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ اس شخص کو بھی کافر کہتے ہیں جو ان کا ہم مسلک ہونے کے باوجود ان کے ساتھ قتال میں شریک نہ ہو، مخالفین کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے کے قائل ہیں۔ رجم کے قائل نہیں، اطفال المشرکین کے خلود فی النار کے قائل ہیں، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو بھی نبی بنا دیتے ہیں جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو علم ہو کہ یہ بعد میں کافر ہو جائے گا، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ نبی بعثت سے پہلے معاذ اللہ کافر ہو سکتا ہے۔ مرتکب کبیرہ کو کافر اور مخلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ (الملل والنحل، ص ١٠٦-١٢١. الاعتصام ٢/١٨٥-١٨٦. الفرق بين الفرق، ص ٤٩-٧٣. مقالات الإسلاميين ١/١٦٧-١٧٦. المواقف للإيجي، ص ٤٢٤. الفرق الكلاميه، ص ١٦٩-١٨٨. دراسات في الأهواء والفرق والبدع، ص ١٨١-١٨٢.)

۱۴- اباضیہ

یہ خارجیوں کا ایک فرقہ ہے، جس کا بانی عبداللہ بن اباض تھا۔ اس کا آغاز ۶۵ھ سے ہوا۔ آج کل اس فرقے کے لوگ مشرقی افریقہ، لیبیا اور جنوبی الجزائر کے علاوہ سلطنت عمان میں ملتے ہیں؛ بلکہ عمان میں تو برسر اقتدار ہیں۔

عبداللہ بن اباض نے انتہا پسند خوارج کے فرقہ ازرقیہ سے علیحدہ ہونے کے بعد اس فرقے کی بنا ڈالی۔ اس کا دور اموی خلیفہ عبدالملک کا تھا۔ اس کا جانشین جابر بن زید الازدی ایک بہت بڑا عالم تھا۔ جابر کے بعد اباضیہ کی قیادت ابوعبیدہ مسلم کے سپرد ہوئی۔ یہ بھی محدث اور عالم تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے بعد اس نے بصرہ میں تبلیغی مرکز قائم کیا۔

اباضی عام طور پر باغیانہ رجحانات کے مالک رہے ہیں۔ ۱۲۸ھ میں انھوں نے جنوبی عرب میں بغاوت کرانے کی ناکام کوشش کی، جو ۱۳۰ھ میں وادی القریٰ میں ان کی شکست کے بعد ختم ہوگئی۔ ۱۳۲ھ میں ایک بغاوت عمان میں برپا ہوئی۔ اس کا بھی خاتمہ ہوا۔ بعد ازاں کئی مقامات پر اباضیوں نے بغاوت برپا کی اور بالآخر ۱۵۵ھ میں عباسیوں اور پھر چوتھی صدی ہجری میں فاطمیوں سے شکست کھانے کے بعد جنوبی افریقہ میں اباضیوں کی کمر ٹوٹ گئی۔

ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ موحد ہے، مؤمن نہیں اور دائمی جہنمی ہے۔ قرآن کریم مخلوق ہے۔ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار نہیں ہوگا۔ صفات الٰہیہ عین ذات ہیں۔ قیامت میں میزان اور پل صراط وغیرہ کے منکر ہیں۔ اور

اہلِ قبلہ میں سے جو ان کے مخالف ہیں وہ کافر ہیں، مشرک نہیں۔ امامت کا وجود ان کے نزدیک لازمی نہیں ؛ اس لیے عموماً کتمان (بغیر امام کے حکومت) قائم کرتے رہے ؛ البتہ بعض اوقات امام کو منتخب کرلیا جاتا ہے، جو قرآن وسنت کا پیرو ہوتا ہے۔ یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور اکثر صحابہ کی فضیلت سے انکار کرتے ہیں۔ اس فرقے کے بھی متعدد گروہ ہیں، مثلاً ازارقہ، نکاریہ، نفاثیہ، خلقیہ، حفصیہ وغیرہ۔ (الملل والنحل، ص ۱۳۱-۱۳۲. الفرق بين الفرق، ص ٦٧. الفرق الكلامية، ص١٨٨. مقالات الإسلاميين ٢/١٨٣-١٨٩. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٥٨-٦٢. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام ١/٢٥٢. موجز دائرة المعاف الإسلامية، ص٥٥-٥٩.)

ہم صحیح بخاری کو کتبِ حدیث میں اصح مانتے ہیں، اباضیوں کے نزدیک مسند ربیع بن حبیب صحیح بخاری سے بڑھ کر ہے۔ یہ لوگ مسح علی الخفین کے منکر ہیں۔ تکبیر تحریمہ میں ہاتھ نہیں اٹھاتے۔ پوری نماز ہاتھ چھوڑ کر ادا کرتے ہیں۔ اباضیین اپنے علاوہ سب مسلمانوں کو ہمیشہ کے لیے جہنمی کہتے ہیں۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی نے احسن الفتاوی (۱/۱۹۸) میں، مفتی شعیب اللہ خان نے نفائس الفقہ (۴/۴۲۰) میں اور فتاوی اللجنۃ الدائمۃ (۲/۳۶۹) میں ان کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا ہے۔

۱۵- ناصبیہ/ یزیدیہ

ناصبیہ جسے یزیدیہ بھی کہتے ہیں، یہ ایک منحرف فرقہ ہے، جو ۱۳۲ھ میں اموی حکومت کے زوال کے بعد وجود میں آیا تھا، ابتدا میں اسے بنی امیہ کے اعادۂ شرف کے لیے ایک سیاسی تحریک کے طور پر وجود میں لایا گیا تھا؛ لیکن بعد میں جہالت اور ماحول سے متاثر ہوکر اپنے اصل اہداف سے منحرف ہوگئے اور یزید بن معاویہ، عزازیل اور ابلیس (جس کو وہ طاؤس الملائکہ کہتے ہیں) کو مقدس ہستی ماننے لگے۔

۱۳۲ھ میں شمالی عراق میں زاب کے عظیم معرکے میں شکست کھانے کے بعد جب اموی حکومت کا زوال ہوا تو شہزادہ ابراہیم بن حرب بن خالد بن یزید شمالی عراق کی طرف فرار ہوگیا، وہاں پر اس نے شکست خوردہ امویوں کو جمع کرکے یزید کے خلافت وولایت کے زیادہ حقدار ہونے کا دعوی کردیا، نیز اس نے کہا کہ وہ منتظر سُفیانی ہے، جو زمین پر واپس آکر اسے عدل وانصاف سے معمول کردے گا۔

یہ تحریک مختلف مراحل سے گزری، جن میں سے ایک دور یزید بن معاویہ کی محبت وعشق سے لے کر ابلیس کی محبت میں گرفتاری کا دور ہے۔

انھوں نے ابلیس ملعون کو مقدس ماننا شروع کردیا؛ کیونکہ وہ یزیدیوں کی نظر میں موحد اول ہے؛ اس لیے کہ اس نے آدم علیہ السلام کو سجدہ نہیں کیا اور غیر اللہ کو سجدہ نہ کرنے کی خدائی وصیت کو یاد رکھا؛ جبکہ فرشتوں نے اس کو

فراموش کر دیا اور آدم کو سجدہ کیا۔ یزیدی کہتے ہیں کہ ابلیس کو جنت سے نہیں نکالا گیا؛ بلکہ وہ زمین پر یزیدیوں کی حفاظت کے لیے اترا ہے۔

یزیدی ابلیس کو طاؤس الملائکہ کہتے ہیں اور پیتل کے مرغ نما طاؤس کے پتلے کو مقدس مانتے ہیں۔ ہر سال فروری کے مہینے میں وہ تین دن کا روزہ رکھتے ہیں، یہ ایام یزید بن معاویہ کی عید میلاد کے تقریباً موافق ہوتے ہیں۔

یزیدیوں کا عقیدہ ہے کہ موت کے بعد حشر نشر باطط گاؤں جبل سنجار میں ہوں گے، جہاں شیخ عدی کے سامنے تراز و رکھا جائے گا، شیخ لوگوں کا محاسبہ کریں گے اور اپنی جماعت کے آدمیوں کو جنت میں داخل کریں گے۔ یزیدیوں کا کلمہ شہادت یہ ہے: أشہد واحد اللہ، سلطان یزید حبیب اللہ۔(الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۳۷۱/۱ – مذاہب عالم کا جامع انسائیکلو پیڈیا، ص۴۸۴-۴۹۱)

یزیدیہ کی تاریخ اور ان کے نظریات وعقائد کی تفصیلی معلومات کے لیے محمد ناصر صدیقی کی کتاب "تاريخ اليزيدية" کی طرف رجوع فرمائیں۔

شیخ ممدوح الحربی نے بھی موسوعۃ الفرق والمذاہب والأدیان المعاصرہ (ص۲۶۰-۲۷۲) میں یزیدیہ کی تاریخ، ان کی اہم شخصیات، ان کے عقائد وشعائر اور عبادات کے طریقوں کو بیان کیا ہے۔

شہرستانی، ایجی اور عبد القادر بغدادی وغیرہ نے لکھا ہے کہ یزیدیہ، یزید بن انیسہ خارجی کے ماننے والوں کو کہتے ہیں، جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین نہیں مانتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک عجمی رسول آئے گا جس پر آسمان سے یکبارگی کتاب نازل ہوگی وہ صابئہ مذہب کا ماننے والا ہوگا۔ نیز ان کا عقیدہ ہے کہ اس نبی منتظر کو ماننے والے قرآن مجید میں لفظ ﴿وَالصَّابِئِيْنَ﴾ سے مذکور ہیں؛ لیکن اس سے مراد حران اور واسط کے صابئہ نہیں۔ ان کے نزدیک جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل عرب کے لیے بھیجا ہوا رسول مانتا ہو وہ بھی مومن ہے؛ اگرچہ دین اسلام میں داخل نہ ہو۔ ان کے نزدیک ہر گناہ شرک ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔(الملل والنحل، ص۱۳۳. المواقف للإيجي، ص۴۲۵. الفرق بين الفرق، ص۱۹۳. اقوام عالم کے ادیان ومذاہب، ص۱۷۲-۱۷۳)۔

۱۶-معتزلہ

یہ فرقہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں معرض وجود میں آیا، اس فرقے کا بانی واصل بن عطاء الغزال تھا اور اس کا سب سے پہلا پیروکار عمرو بن عبید تھا جو حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالی کا شاگرد تھا۔ ان لوگوں کو اہل السنۃ والجماعت کے عقائد سے الگ ہو جانے کی بنا پر معتزلہ کہا جاتا ہے، یا حسن بصری نے ان سے فرمایا کہ میری

مجلس سے الگ ہو جاؤ۔(الفرق بین الفرق، ص۹۸. الفرق الکلامیة، ص۱۹۷)

یا یہ دراصل وہی خوارج کا ٹولہ ہے جو مغلوب ہونے کے بعد الگ ہو کر مساجد میں بیٹھ کر عبادت کرنے لگا؛ بلکہ اسلام کے خلاف سازشیں کرنے لگا۔(التنبیه والرد للملطي، ص۲۸. الفرق الکلامیة، ص۱۹۸)

معتزلہ کے مذہب کی بنیاد عقل پر ہے کہ ان لوگوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی ہے۔ عقل کے خلاف قطعیات میں تاویلات کرتے ہیں اور ظنیات کا انکار کر دیتے ہیں۔ اللہ تعالی کے افعال کو بندوں کے افعال پر قیاس کرتے ہیں، بندوں کے افعال کے حسن و قبح کی بنیاد پر اللہ تعالی کے افعال پر حسن و قبح کا حکم لگاتے ہیں۔

معتزلہ کے بیس سے زائد فرقے ہیں اور یہ سبھی بنیادی عقائد میں متفق ہیں۔ ان کے مذہب کے پانچ اصول ہیں:

۱-عدل، ۲-توحید، ۳-انفاذ وعید، ۴-منزلة بین منزلتین، ۵-امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

۱-''عقیدۂ عدل'' کے اندر در حقیقت انکار عقیدۂ تقدیر مضمر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی شر کا خالق نہیں۔ اگر اللہ تعالی کو خالق شر مانیں تو شریر لوگوں کو عذاب دینا ظلم ہوگا، جو کہ خلاف عدل ہے؛ جبکہ اللہ تعالی عادل ہے، ظالم نہیں۔

۲-ان کی ''توحید'' کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کی تمام صفات اور قرآن کریم مخلوق ہیں، اگر انہیں غیر مخلوق مانیں تو تعدد قدما لازم آتا ہے، جو توحید کے خلاف ہے۔

۳-''وعید'' کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جو جو عذاب بتلائے ہیں اور جو جو وعیدیں سنائی ہیں گنہگاروں پر ان کو جاری کرنا اللہ تعالی پر واجب ہے، اللہ تعالی کسی کو معاف نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی گنہگار کی توبہ قبول کر سکتا ہے، اس پر لازم ہے کہ گنہگار کو سزا دے جیسا کہ اس پر لازم ہے نیک کو اجر و ثواب دے، ورنہ انفاذ وعید نہیں ہوگا۔

۴-''منزلہ بین منزلتین'' کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک تیسرا درجہ مانتے ہیں اور وہ مرتکب کبیرہ کا درجہ ہے، ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ یعنی گنہگار شخص ایمان سے نکل جاتا ہے اور کفر میں داخل نہیں ہوتا، گویا نہ وہ مسلمان ہے اور نہ کافر۔

۵-''امر بالمعروف'' کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ جن احکامات کے ہم مکلّف ہیں، دوسروں کو ان کا حکم کریں اور لازمی طور پر ان کی پابندی کروائیں، اور ''نہی عن المنکر'' یہ ہے کہ اگر امام ظلم کرے تو اس کی بغاوت کر کے اس کے ساتھ قتال کیا جائے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی نے ان اصول خمسہ کی مفصل شرح لکھی ہے جو ''شرح الأصول الخمسة'' کے

نام سے مکتبہ وہبہ، قاہرہ سے چھپی ہے۔

معتزلہ کے یہ تمام اصول اور ان کی تشریحات عقل وقیاس پر مبنی ہیں، ان کے خلاف واضح آیات واحادیث موجود ہیں، نصوص کی موجودگی میں عقل وقیاس کو مقدم کرنا سراسر غلطی اور گمراہی ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ٤٢٠-٤٢١. الاعتصام ٢/١٧٧-١٨١. الفرق بين الفرق، ص ٧٤-١٣٤. مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٥-٢٨٠. الملل والنحل، ص٣٨-٧٢. المواقف للإيجي، ص٤١٥. الفرق الكلامية، ص١٩٦-١٩٩. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، ص١١٧٥-١٢٠١.)

ابومنصور بغدادی نے الفرق بین الفرق (ص۹۳) میں معتزلہ کے بیس سے زائد فرقوں کے نام شمار کرائے ہیں۔

۱۷- مشبہہ

یہ فرقہ اللہ تبارک وتعالی کو مخلوق کے ساتھ صفات میں تشبیہ دیتا ہے۔اس فرقے کا بانی داود جوار بی ہے۔ یہ مذہب، مذہبِ نصاریٰ کے برعکس ہے کہ وہ مخلوق یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کے ساتھ ملاتے ہیں اور اُنہیں بھی الٰہ قرار دیتے ہیں اور یہ خالق کو مخلوق کے ساتھ ملاتے ہیں۔

اولاً مشبہہ کی دو قسمیں ہیں: بعض ذات باری تعالی کو غیر کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور بعض صفات باری تعالی کو غیر کی صفات کے مشابہ قرار دیتے ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی متعدد قسمیں ہیں۔اور بعض تو اپنے ائمہ کو الٰہ کا درجہ دیتے ہیں، اور بعض اپنے ائمہ کے اندر اللہ کے حلول کے قائل ہیں جس کی وجہ سے وہ اپنے ائمہ کی عبادت کرتے ہیں۔اس مذہب کے باطل اور گمراہ ہونے میں کیا شک ہوسکتا ہے۔ (الفرق بين الفِرَق، ص١٥٣-١٥٦. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٤١٤. الملل والنحل، ص٩٣-٩٦. المواقف للإيجي، ص٤٢٩. مقالات الإسلاميين ٢/٢٨١-٢٨٣)

۱۸- جہمیہ

یہ فرقہ جہم بن صفوان سمرقندی کی طرف منسوب ہے۔اس فرقے کے عجیب وغریب عقائد ہے، یہ لوگ اللہ تبارک وتعالی کی تمام صفات کی نفی کرتے ہیں، رؤیت باری تعالی کے منکر ہیں، اور خلق قرآن کے قائل ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ اللہ ''وجود مطلق'' کا نام ہے، پھر اس کے لیے جسم بھی مانتے ہیں۔ جنت اور جہنم کے فنا ہونے کے قائل

ہیں۔ان کے نزدیک ایمان صرف ''معرفت'' کا نام ہے اور کفر فقط ''جہل'' کا نام ہے۔یہ اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اللہ تعالی کے سوا کسی کا کوئی فعل نہیں ہے۔اگر کسی کی طرف کوئی فعل منسوب ہوتا ہے تو وہ مجازاً ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣١٦. الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل، ص٩. الفرق بين الفرق، ص١٤٢. الملل والنحل، ص٧٣-٧٤. مقالات الإسلاميين ٣٣٨/٢)

جہمیہ بہت سے عقائد میں معتزلہ کے ساتھ ہیں، اسی وجہ سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ نے معتزلہ پر لفظ جہمیہ کا اطلاق کیا ہے؛ لیکن خیاط معتزلی کی رائے ہے کہ معتزلہ کی طرف جہمیہ کی نسبت درست نہیں؛ اگر بعض مسائل میں جہمیہ معتزلہ کے ساتھ ہیں تو دوسرے بعض مسائل میں وہ الگ رائے رکھتے ہیں۔(الفرق الكلامية، ص١٩٩)

۱۹- مرجیئہ

ارجاء کا معنی ہے پیچھے کرنا۔یہ فرقہ اعمال کی ضرورت کا قائل نہیں، یہ اعمال کی حیثیت کو بالکل پیچھے کر دیتے ہیں۔ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، تصدیق قلبی حاصل ہو تو بس کافی ہے۔ان کا کہنا ہے جیسے کفر کے ہوتے ہوئے کوئی نیکی مفید نہیں، ایسے ہی ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں، جس طرح ایک کافر عمر بھر حسنات کرتے رہنے سے ایک لمحہ کے لیے بھی جنت میں داخل نہیں ہوگا، اسی طرح گناہوں میں غرق ہونے والا مؤمن ایک لمحہ کے لیے بھی جہنم میں نہیں جائے گا، جہنم اس پر حرام ہے۔مرجیئہ کے بھی متعدد فرقے ہیں اور عقائد میں ایک دوسرے کے قریب ہیں۔یہ مذہب بھی باطل اور سراسر گمراہی ہے؛ کیونکہ قرآن وحدیث میں جا بجا مسلمانوں کو اعمال صالحہ کرنے کا اور اعمال سیئہ سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔ (شرح العقيدة السفارينية ٨٩/١-٩٠. التعريفات للجرجاني، ص٢٠٧. الفرق بين الفرق، ص١٣٥-١٣٨. مقالات الإسلاميين ٢١٣/٢-٢٣٤. الملل والنحل، ص١٣٧. المواقف للإيجي، ص٤٢٧-٢٢٨)

۲۰- کرامیہ

یہ فرقہ مرجیئہ کی ایک شاخ ہے جو محمد بن کرام کی طرف منسوب ہے۔یہ شخص سجستان کا رہنے والا تھا، صفات باری تعالی کا منکر تھا۔ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ لیکن محققین کی رائے کے مطابق ان کا یہ مذہب دنیوی احکام کے اعتبار سے ہے، آخرت میں ایمان معتبر ہونے کے لیے ان کے ہاں بھی تصدیق

ضروری ہے۔

کرامیہ کے چند عقائد یہ ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ پر حوادث اور بلیات کا نزول ہوسکتا ہے (العیاذ باللہ)۔

(۲) ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۳) یہ عالم اجساد ختم نہیں ہوگا، اس کا عدم محال ہے۔

(۴) اللہ تعالیٰ عرش پر جالس ہے۔ محمد بن کرام نے اپنی کتاب ''عذاب قبر'' میں ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے: آسمان رحمٰن کے بوجھ سے پھٹ گیا۔

(۵) مسافر پر نماز فرض نہیں، مسافر کے لیے قصر صلاۃ کی بجائے دو مرتبہ اللہ اکبر کہہ لینا کافی ہے۔

(۶) نماز کے لیے طہارت من الاحداث کافی ہے طہارت من الانجاس ضروری نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کے لیے ہمارے جیسا جسم اور اوصاف ہیں۔

بہر حال مجموعی اعتبار سے یہ بھی غلط اور گمراہ فرقہ ہے۔ (الفرق بين الفرق، ص١٤٥-١٥٢. مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٣. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣٢٩. الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/١٥٥. الملل والنحل، ص٩٩-١٠٥)

۲۱- جبریہ

یہ فرقہ بندہ کو جمادات کی طرح مجبور محض مانتا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال پر کوئی قدرت واختیار نہیں؛ بلکہ اس کا ہر عمل محض اللہ تبارک وتعالیٰ کی تقدیر وعلم، ارادے اور قدرت سے ہوتا ہے، جس میں بندے کا اپنا کوئی دخل نہیں۔

اس فرقے کا بانی جعد بن درہم ہے، اس نے یہ نظریات بیان بن سمعہ یہودی سے لیے۔ دوسری صدی ہجری میں جعد بن درہم کے شاگرد جہم بن صفوان نے شہر ترمذ میں اس نظریہ کا اظہار کیا، اور اس کے متبعین یعنی جہمیہ نے اسے آگے بڑھایا۔

یہ مذہب صریح البطلان ہے، نقل وعقل اور مشاہدہ کے خلاف ہے، اگر انسان کے پاس کوئی اختیار نہیں اور یہ مجبور محض ہے تو پھر اس کے لیے جزا وسزا کیوں ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣٢٩. الملل والنحل، ص٧٢. المواقف للإيجي، ص٤٢٨. معارج القبول بشرح سلم العلوم ٣/٩٤٦. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/١٠٣٥-١٠٣٧)

۲۲-قدریہ

یہ فرقہ جبریہ کے برعکس نظریات کا حامل ہے۔ یہ انسان کو قادر مطلق مانتا ہے اور تقدیر کا منکر ہے۔ بعض روایات میں قدریہ کو اس امت کا مجوس کہا گیا ہے۔ مجوس دو خداؤں کے قائل ہیں اور یہ ہر ایک کو قادر مطلق کہہ کر بے شمار خداؤں کے قائل ہیں۔

اس فرقے کا بانی سوسن یا سوسیہ نصرانی ہے جو اسلام قبول کرنے کے بعد نصرانی بن گیا تھا۔ اس سے اس نظریے کو معبد الجہنی اور غیلان دمشقی نے لیا۔

قدریہ اپنے لیے اس نام کو پسند نہیں کرتے، وہ اپنے آپ کو ''عدلیہ'' اور ''موحدہ'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

یہ مذہب بھی باطل اور قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف ہے۔ قرآن وسنت اور عقل ومشاہدہ سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ انسان نہ تو مجبور محض ہے اور نہ ہی قادر مطلق ہے، بلکہ کاسب ہے اور کسب کا اختیار اپنے اندر رکھتا ہے۔ (لوامع الأنوار البهية ۳۰۲/۱. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ۳۲۹. مرقاة المفاتيح ۱۸۲/۱. معارج القبول بشرح سلم العلوم ۹۴۳/۳. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱۱۱۴/۲-۱۱۱۵. مختصر معارج القبول، ص ۲۹۱، القدرية وماجاء في ذمهم وحكمهم من النصوص والآثار وأقوال الأئمة)

۲۳-دیوبندی

زباں پہ میری خدایا یہ کس کا نام آیا ❁ کہ میرے نطق نے بوسے میری زبان کے لیے

''دیوبندی'' کسی پارٹی یا فرقہ کا لیبل اور عنوان نہیں کہ انھیں اس نسبت سے کوئی فرقہ یا اصطلاحی قسم کی کوئی پارٹی سمجھا جائے؛ بلکہ ارباب تدریس وتعلیم اور ارباب ارشاد وتلقین کی ایک علمی جماعت ہے جو اس نسبت سے پہچانی جاتی ہے اور مقام تعلیم ''دیوبند'' کی نسبت سے معروف ہوگئی ہے۔

اسی طرح علمائے دیوبند سے صرف وہ حلقہ مراد نہیں جو دار العلوم دیوبند میں تعلیم وتدریس، افتا، وقضا، تبلیغ وموعظت یا تصنیف تالیف کے سلسلہ میں مقیم ہے؛ بلکہ وہ تمام علما مراد ہیں جن کا ذہن وفکر حضرت اقدس مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کے فکر ونظر سے چل کر حضرت الامام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی حکمت سے جڑا ہوا اور بانیان دار العلوم دیوبند حضرت مولانا محمد عابد صاحب، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی قدس اللہ اسرارہم وغیرہ کے ذوق مشرب سے وابستہ ہے، خواہ وہ

علمائے دار العلوم دیوبند ہوں یا علمائے مظاہر علوم سہارنپور یا مدرسہ شاہی...وغیرہ سیکڑوں مدارس کے علما اور خواہ وہ تعلیمی سلسلوں میں مصروف کار ہوں یا تمدن وسیاست اور اجتماعیات کی لائنوں میں کام کر رہے ہوں یا تبلیغی سلسلہ سے دنیا کے ممالک میں پھیلے ہوئے ہوں، یا تصنیفی سلسلوں میں مشغول ہوں۔ پھر وہ یورپ وایشیا میں ہوں یا افریقہ وامریکہ میں، سب کے سب علمائے دیوبند کے عنوان کے نیچے آئے ہوئے ہیں اور علمائے دیوبند ہی کہلاتے ہیں۔

علمائے دیوبند اپنے دینی رخ اور مسلکی مزاج کے لحاظ سے کلیۃً اہل السنۃ والجماعۃ ہیں، نہ وہ کوئی نیا فرقہ ہے نہ نئے عقائد کی کوئی جماعت ہے جسے وقت اور ماحول نے پیدا کر دیا ہو؛ بلکہ یہی ایک جماعت ہے جس نے اہل السنۃ والجماعۃ کے معتقدات اور ان کے اصول وقوانین کی کماحقہ حفاظت کی اور ان کی تعلیم دی، جس سے اہل السنۃ والجماعۃ کا وجود قائم ہے اور جسے موسسین دار العلوم دیوبند نے اُس کے اصلی اور قدیم رنگ کے ساتھ اپنے تلامذہ اور واسطہ وبلا واسطہ تربیت یافتوں کے ذریعہ پھیلایا اور عالمگیر بنا دیا۔

چونکہ نصوص شرعیہ سے اہل السنۃ والجماعۃ کے فضائل ومناقب اور خصوصیات مستفاد ہوتی ہیں اور علمائے دیوبند نے من وعن انہی کے راستہ کو اختیار کیا ہے جس سے ان فضائل اور خصوصیات کے پرتوے ان پر بھی پڑے۔

علمائے دیوبند نے برصغیر اور اس سے باہر دین کی ایسی خدمت فرمائی کہ موافق ومخالف ان کی خدمات کے معترف ہیں، ان کی خدمات کی تفصیل چند اوراق میں نہیں سما سکتی، ہم یہاں صرف ان کے وہ چند مسائل ذکر کرتے ہیں، جن میں وہ دوسری جماعتوں سے ممتاز ہیں۔ علمائے دیوبند اللہ تعالی کو عالم الغیب سمجھتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں۔ صرف اللہ تعالی کو مختار کل سمجھتے ہیں، غیر اللہ سے مافوق الاسباب مدد مانگنے کو حرام سمجھتے ہیں۔ زیارت قبور کو مانتے ہیں؛ لیکن قبروں پر چادریں چڑھانے، پھول ڈالنے، چراغاں کرنے، قبروں کو پختہ کرنے اور ان پر گنبد بنانے، ان پر میلہ لگانے، عرس اور قوالی کرنے کو ناجائز کہتے ہیں۔ مروجہ محفلِ میلاد، صلوات خمسہ کے بعد مصافحہ، جمعہ کی نماز کے بعد حلقہ بنا کر صلاۃ وسلام پڑھنے کو صحیح نہیں سمجھتے۔ ایصالِ ثواب کے لیے ثواب سمجھ کر دنوں کی تعیین کو ناجائز کہتے ہیں۔ تیجہ، چالیسواں، میت کے گھر جمع ہو کر کھانے کے اہتمام اور مہمان نوازی کو درست نہیں سمجھتے۔ تیجہ اور چالیسویں منانے کو ناجائز فرماتے ہیں۔ قبر پر اذان دینے کو بدعت کہتے ہیں۔ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اور اولیائے کرام کے توسل سے دعا مانگنے کو جائز سمجھتے ہیں۔ تلاوتِ مجردہ اور ایصالِ ثواب پر اجرت لینے کو ناجائز کہتے ہیں۔ عبد النبی اور عبد الرسول نام رکھنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مبارک کے ساتھ ان کی روح کے ایسے تعلق کو مانتے ہیں جس سے قریب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ وسلام اور استشفاع سن لیں اور دور سے صلاۃ وسلام ان کی خدمت میں پیش ہو سکے۔ تقلید کو برحق

کہتے ہیں اور عدمِ تقلید کو بہت سی خرابیوں کا منبع سمجھتے ہیں۔ اشغالِ صوفیہ کو مستحب اور بہتر سمجھتے ہیں؛ بلکہ اکابر علمائے دیوبند تصوف کے مختلف مشہور سلاسل سے منسلک تھے اور اب بھی ہیں۔ **حشرنا اللّٰہ تعالیٰ في زمرتهم، وأفاض علينا من علومهم.**

۲۴- بریلوی

بریلویت ایک صوفی فرقہ ہے جو ہندوستان پر برطانوی استعمار کے زمانے میں نمودار ہوا تھا۔ اس فرقہ کے پیروکاروں نے عام انبیا و اولیا کی محبت و تقدیس میں عام طور پر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں خاص طور پر تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ بریلویوں نے ان حضرات کو ایسی صفات سے متصف کیا جو انھیں بشری خصوصیات سے بلند تر کر دیتی ہیں۔

اس فرقے کے بانی مولانا احمد رضا خان بن تقی علی خان (۱۲۷۲-۱۳۴۰ھ) تھے۔ آپ کی پیدائش مقام بریلی، صوبہ اتر پردیش، ہندوستان میں ہوئی۔

اس فرقے نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام الوہیت تک پہنچا دیا۔ شیخ احمد رضا خان صاحب اپنی کتاب "حدائق بخشش" (۱۰۴/۲) میں لکھتے ہیں: "اے محمد! میں تجھے اللہ تو نہیں کہہ سکتا؛ لیکن تم دونوں کے درمیان فرق بھی نہیں کر سکتا۔ پس تیرا معاملہ اللہ کے سپرد ہے، وہی تیری حقیقت کو جانتا ہے"۔

اسی طرح بریلویوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقت کے منافی صفات کے ساتھ متصف کیا ہے؛ چنانچہ احمد رضا خان اپنی کتاب "خالص الاعتقاد" صفحہ ۳۳ میں لکھتے ہیں: "بیشک اللہ تعالی نے صاحب قرآن سیدنا و مولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو لوح محفوظ میں موجود سب کچھ دے دیا ہے"۔

بریلویوں کا زعم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اولیا ان اشیا کا علم رکھتے ہیں جن کے علم کو اللہ تعالی نے اپنی ذات کے ساتھ مختص کیا ہے۔ احمد رضا خان اپنی کتاب "خالص الاعتقاد" صفحہ ۱۵۳ و ۱۵۴ میں لکھتے ہیں: "بیشک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر آیت قرآنی میں مذکورہ اشیائے خمسہ مخفی نہیں ہیں اور یہ مخفی کیسے ہو سکتی ہیں جبکہ آپ کی امت کے سات اقطاب کو بھی ان کا علم ہے؛ حالانکہ وہ غوث سے کم درجہ کے ہیں، تو پھر سید الاولین والآخرین کی کیا بات ہوگی جو تمام اشیا کے وجود کا سبب ہیں اور ہر شے کا وجود انہی کی وجہ سے ہے"۔

بریلویوں کا ایک عقیدہ، عقیدۃ الشہود کے نام سے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بریلویوں کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخلوق کے افعال میں ہر زمان و مکان میں حاضر و ناظر ہوتے ہیں۔ مولانا احمد یار خان اپنی

کتاب ’’جاء الحق‘‘ (۱۶۰/۱) میں لکھتے ہیں کہ ’’حاضر وناظر کا شرعی معنی یہ ہے کہ قدسی قوت والی ذات کائنات کو اپنی ہتھیلی کی طرح اپنی جگہ سے دیکھ سکتی ہے، آوازوں کو قریب ودور سے سن سکتی ہے، لمحہ بھر میں دنیا کا چکر کاٹ سکتی ہے، مجبوروں کی دادرسی اور مظلوم کی پکار پر لبیک کہہ سکتی ہے۔

بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت کا انکار کرتے ہیں اور انھیں اللہ تعالی کا نور قرار دیتے ہیں۔ احمد رضا خان اپنی کتاب ’’مواعظ نعیمیہ‘‘ صفحہ۱۴ میں لکھتے ہیں: ’’نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے نور میں سے ایک نور ہیں‘‘۔

بریلوی اپنے پیروکاروں کو انبیا واولیا کی قبروں سے استغاثہ کرنے کی ترغیب دیتے ہیں اور جو اسے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے اسے وہ ملحد قرار دیتے ہیں۔ مولانا امجد علی صاحب اپنی کتاب ’’بہارِ شریعت‘‘ (۱۲۲/۱) میں لکھتے ہیں: ’’بیشک انبیا واولیا کی قبور سے مدد مانگنے سے انکار کرنے والا ملحد ہے‘‘۔

بریلوی پختہ قبریں تعمیر کرتے ہیں، قبروں کو رنگ وروغن کرتے ہیں، قبروں کے اندر شمعیں جلاتے ہیں، اہل قبر کے نام پر نذر مانتے ہیں اور اسے متبرک سمجھتے ہیں، قبروں پر جشن مناتے ہیں۔ نیز تیجہ، چہلم، برسی، گیارہویں، عرس اور بہت سی رسوم کے قائل ہیں اور انھیں دین کا حصہ سمجھتے ہیں۔

بریلویوں کے عجیب وغریب عقائد میں سے ایک یہ بھی ہے جو ’’ملفوظات احمد رضا خان‘‘ (۲۷۶/۳) میں مذکور ہے، وہ لکھتے ہیں: ’’بیشک انبیائے کرام علیہم السلام کی خدمت میں ان کی بیویوں کو پیش کیا جاتا ہے اور وہ ان کے ساتھ شب باشی کرتے ہیں‘‘۔

بریلوی جماعت کو اصل کے لحاظ سے سنی جماعت اور فقہ حنفی کا پابند لکھا جاتا ہے؛ لیکن بریلویوں نے اپنے عقائد کو دوسروں کے باطل عقائد کے ساتھ مخلوط کرلیا ہے، مثلاً عید میلاد النبی کے موقع پر جشن منانا بالکل عیسائی سال کی ابتدا میں منائے جانے والی کرسمس کی محفلوں کی طرح ہے، اسی طرح بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اس درجہ تک بلندی پیدا کردیتے ہیں کہ وہ عیسائیوں کی طرف سے حضرت عیسی علیہ السلام کی ذات کی طرف منسوب خرافات کے مساوی ہوجاتی ہیں۔ عیسائیت کے علاوہ ہندو مذہب اور بدھ مت کے افکار بھی بریلویوں میں منتقل ہوکر ان کے اسلامی عقائد کے ساتھ گھل مل گئے ہیں۔ (مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا ص ۵۸-۶۴)

بریلویت کی تاریخ، ان کے عقائد اور ردّ بریلویت پر علما نے بہت سی کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ احسان الٰہی ظہیر کی ’’البریلویة عقائد وتاریخ‘‘ اور علامہ خالد محمود کی ’’مطالعہ بریلویت‘‘ بھی قابلِ مطالعہ ہے۔

۲۵-قادریہ

یہ درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) کے نام سے منسوب ہے۔ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ حنبلی مذہب سے تعلق رکھتے تھے، بغداد میں ایک رباط (خانقاہ) اور مدرسہ کے ناظم تھے اور ان دونوں مقامات پر وعظ فرمایا کرتے تھے۔ بعد میں آپ کے وعظوں کا مجموعہ ''الفتح الربانی'' کے نام سے شائع ہوا۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد رباط اور مدرسہ بھی ختم ہو گیا۔ شیخ کے بعد ان کے بیٹے عبد الوہاب (المتوفی ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء) اور عبد الرزاق (المتوفی ۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء) ان کے جانشین ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد اس گروہ نے بہت ترقی کی اور پیری مریدی کا سلسلہ مستقل طور پر پھیل گیا۔ پیر اپنے جس مرید کو کامل سمجھتا تھا اُس کو خرقہ دے کر دوسرے مقامات یا ممالک میں مذہب کی اشاعت کے لیے روانہ کر دیتا تھا۔ شیخ کی زندگی ہی میں مختلف مریدوں نے مختلف ممالک میں شیخ کی تعلیمات کی تلقین شروع کر دی۔ پاک و ہند میں بھی طریقت کے دوسرے سلسلوں سے سلسلہ قادریہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں یہ سلسلہ حضرت شیخ محمد الحسنی جیلانی، شیخ عبد القادر ثانی، حضرت شاہ کمال کیتھلی اور حضرت شاہ سکندر محبوب الٰہی رحمہم اللہ کے ذریعے پہنچا۔ برصغیر پاک و ہند میں کئی معروف علما اور صوفی بزرگ اس سلسلہ سے متعلق رہے ہیں۔ (موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۷۹۸۱-۷۹۸۸. مکالمہ بین المذاہب-افادات مولانا ولی خان مظفر، ص۱۹۱)

۲۶-سہروردیہ

سلسلہ سہروردیہ کے سردار شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبد اللہ السہروردی البغدادی الشافعی زنجان کے قریب قصبہ ''سُہْرَ وَرْدْ'' میں پیدا ہوئے۔ جوانی میں بغداد تشریف لے گئے اور جامعہ نظامیہ میں تعلیم حاصل کی۔ امام بیہقی، علامہ خطیب بغدادی، ابو زرعہ دمشقی اور امام قشیری رحمہم اللہ سے حدیث سنی۔ اسکندریہ بھی گئے اور شیخ عبد القادر جیلانی کی صحبت کا بھی شرف حاصل کیا۔

پھر درس و تدریس کا سلسلہ چھوڑ کر درویشوں کی صحبت اختیار کی اور چلے اور مجاہدے کیے۔ ۵۴۵ھ میں سلطان مسعود سلجوقی اور خلیفہ بغداد کی استدعا پر مدرسہ نظامیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ آپ اکثر سبز چادر اوڑھا کرتے اور خچر پر سواری کرتے تھے۔ آپ کا مزار بغداد میں ہے۔ مشہور فقیہ و محدث حافظ ابن عساکر اور امام فخر الدین ابو علی واسطی رحمہم اللہ آپ کے شاگرد اور مرید تھے۔ ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں انتقال فرمایا، آپ کی تصانیف کی تعداد

بیس سے زائد ہے، جن میں عوارف المعارف اور جذب القلوب قابل ذکر ہیں۔(سیر أعلام النبلاء ۲۲/۳۷۲-۳۷۸. وفیات الأعیان ۳/۴۴۶-۴۴۸. موجز دائرة المعارف الإسلامیة، ص ۵۹۱۴. مکالمہ بین المذاہب،ص۱۹۲)

۲۷-نقشبندیہ

یہ صوفی درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو کہ محمد بہار الدین بخاری (۱۳۱۷ء-۱۳۸۹ء) نے جاری کیا۔نقشبند کے معنی مصور کے ہیں، چونکہ آپ نے حقیقت کی صحیح تصویر پیش کی اس واسطے آپ کے مرید اس سلسلہ کو نقشبندیہ کے نام سے پکارنے لگے، یا اللہ کا نام دل میں نقش کر دیا؛ اس لیے نقشبندیہ مشہور ہوئے۔اصولوں کے لحاظ سے یہ لوگ حضرت اویس قرنی رحمہ اللہ کی طریقت سے زیادہ مشابہ ہیں۔آپ کے ایک شاگرد صالح بن مبارک نے آپ کے بارے میں ایک کتاب ''مقامات سیدنا شاہ نقشبند'' لکھی ہے، جس میں آپ کے حالات اور ذکر کے طریقے بیان کیے ہیں۔آپ سے قبل محمد بابا سنوسی کے ہاں ذکر بآواز بلند کیا جاتا تھا؛ لیکن آپ نے اس بارے میں مرشد سے اختلاف کیا اور ذکر خفی کو زیادہ بہتر سمجھا۔مرشد کچھ عرصہ تک تو ان سے اختلاف کرتے رہے؛ لیکن مرتے وقت انھوں نے آپ کو ہی اپنا جانشین مقرر کر دیا اور خلیفہ قرار دیا۔اول اول اس سلسلہ نے وسط ایشیا، ترکستان اور بخارا میں ترقی کی اور اس کے بعد پاک وہند اور دوسرے ممالک میں بھی پھیل گیا۔پاکستان کے مختلف مقامات میں نقشبندیوں کے مراکز موجود ہیں۔(موجز دائرة المعارف الإسلامیة، ص ۹۹۶۰-۹۹۶۳. مکالمہ بین المذاہب-افادات مولانا ولی خان مظفر،ص۱۹۲)

سلسلہ نقشبندیہ کے مشائخ اور لطائف وانوارات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے محمد مراد ازبکی نقشبندی کی کتاب ''سلسلة الذهب في السلوك والأدب'' کی طرف رجوع فرمائیں۔

۲۸- چشتیہ

یہ بھی فقرا اور درویشوں کا سلسلہ ہے جس کے بانی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نویں پشت میں ایک بزرگ جناب ابو اسحاق تھے۔شرف الدین یا شریف الدین آپ کا لقب تھا۔علوم ظاہریہ وباطنیہ کے جامع تھے۔قصبہ چشت میں آپ کی ولادت ہوئی۔سات سال شیخ ممشاد دینوری کی خدمت میں رہے، اس کے بعد اجازت حاصل ہوئی۔اس سلسلہ کا لقب سلسلہ چشتیہ کی ابتدائی شہرت آپ ہی سے ہے۔آپ کے بعد چار مشائخ اور بھی چشت ہی کے رہنے والے تھے اس لیے چشتیہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔بعض روایات کے مطابق یہ بزرگ ایشیائے کوچک سے آئے اور

چشت نام کے ایک گاؤں میں جو علاقہ خراسان میں ہے مقیم ہوئے۔ بعض کے نزدیک شام میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں پر ۱۴؍ربیع الثانی ۳۲۹ھ میں وفات پائی۔ آپ کا مزار شام کے نواح میں مقام عکہ میں ہے۔

بعض لوگ اس سلسلے کا بانی حضرت غریب نواز رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں۔ کئی لوگ چشت کے خواجہ ابواحمد ابدال کو اس کا بانی سمجھتے ہیں جو خواجہ ممشاد دینوری رحمہ اللہ کے خلیفہ تھے۔ اور پاک و ہند میں اس کا مبلغ خواجہ معین الدین چشتی رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں، جن کے خلیفہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمہ اللہ تھے، ان کے خلیفہ بابا فرید الدین گنج شکر رحمہ اللہ تعالی تھے جو ۶۶۸ھ/۱۲۳۵ء میں فوت ہوئے ان کا مزار پاک پٹن ضلع ساہیوال (پاکستان) میں ہے۔ بابا فرید الدین کے دو مرید تھے علی احمد صابری جن کا مزار رُڑکی کے قریب کلیر میں ہے اور ان کے پیروکار صابری چشتی کے نام سے موسوم ہیں۔ ان کے دوسرے ممتاز مرید نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ تھے جن کا مزار دہلی میں ہے۔ ان کے پیرو نظامی کہلاتے ہیں۔ (تاریخ مشائخ چشت - مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ - مکالمہ بین المذاہب - افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۹۳)

۲۹- اشاعرہ و ماتریدیہ

مسائل اعتقادیہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو گروہ ہیں: اشاعرہ اور ماتریدیہ۔ اشاعرہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو امام ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہیں۔ آپ چار واسطوں سے ابوموسی اشعری صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے ہیں۔ اور جو لوگ امور اعتقادیہ میں امام ابومنصور ماتریدی کے طریقہ پر چلتے ہیں وہ ماتریدی کہلاتے ہیں اور امام ابومنصور ماتریدی تین واسطوں سے امام محمد بن حسن شیبانی کے شاگرد ہیں جو امام ابوحنیفہ کے خاص شاگرد اور امام شافعی کے استاذ ہیں۔

ان دونوں بزرگوں نے اصول دین اور مسائل اعتقادیہ میں بڑی تحقیق اور تدقیق کی ہے اور دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے عقائد اسلامیہ کو ثابت کیا اور ملاحدہ وزنادقہ کے اعتراضات اور شکوک وشبہات کا عقل اور نقل سے ابطال فرمایا، جس سے صحابہ وتابعین کا مسلک خوب روشن ہوگیا۔ اسی واسطے مذہب اہل السنۃ والجماعۃ انہی دو بزرگوں میں محصور ہوگیا۔

امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی کے ظہور کے بعد ائمہ ثلاثہ (یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے اصحاب نے امام ابوالحسن اشعری کی اتباع کی اور اپنا نام اشعریہ قرار دیا۔ اور امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے ابومنصور ماتریدی کی اتباع کی اور اپنے آپ کو ماتریدیہ کہنے لگے، اور درحقیقت ان دونوں گروہوں کا مسلک وہی ہے جو صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت اور مقرر ہے ان دونوں بزرگوں کے درمیان صرف بارہ

مسئلوں میں اختلاف ہے اور وہ بھی نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی اور صوری نزاع ہے اور وہ بھی ایسے مسائل میں کہ جن کی کتاب وسنت میں کوئی تصریح نہیں اور صحابہ کرام سے اس بارہ میں کوئی واضح چیز منقول نہیں۔ (عقائد اسلام- مصنفہ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص ۱۷۶-۱۷۷)

امام ابوالحسن اشعری کے مختصر حالات:

نام ونسب: ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق بن اسماعیل بن عبداللہ بن موسی بن بلال بن ابی بردہ بن ابی موسی عبداللہ بن قیس الاشعری۔ آپ کے جد امجد عبداللہ بن قیس ابوموسی الاشعری جلیل القدر صحابی رسول ہیں۔

آپ ۲۶۰ھ، یا ۲۷۰ھ میں مقام بصرہ میں پیدا ہوئے۔ پہلا قول زیادہ مشہور ہے۔ اور ۳۳۰ھ میں مقام بغداد میں وفات پائی۔

آپ نے ابتدائی تعلیم ابوعلی عبدالوہاب جبائی معتزلی سے حاصل کی اور اپنی عمر کے چالیس سال معتزلی عقائد کی نصرت میں گزارے یہاں تک کہ وہ معتزلہ میں امام شمار کئے جانے لگے، ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں: ”انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق“ رمضان کے اول، درمیانی اور آخری عشرے میں تین مرتبہ یہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بناپر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں منبر پر کھڑے ہوکر بآواز بلند اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کرلی ہے۔ اس کے بعد بغداد جاکر حدیث وفقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کے رد میں متعدد کتابیں: ”الموجز“، ”مقالات الإسلامیین“ اور ”الإبانة“ نامی کتابیں لکھی۔

دکتور علی عبدالفتاح نے ”الفرق الکلامیة“ (۲۶۹-۲۷۰) میں امام ابوالحسن اشعری کے معتزلہ کے عقائد سے رجوع کی اور بھی وجوہات لکھی ہیں۔

آپ خود مذہباً شافعی تھے اور شافعیہ میں آپ کی بڑی قدرومنزلت ہوئی۔ آپ کے شاگردوں میں ابو عبداللہ محمد بن احمد الطائی، ابوالحسن الباہلی، بندار بن الحسن الصوفی اور ابوالحسن علی بن محمد بن مہدی الطبری قابلِ ذکر ہیں۔

آپ کے شاگرد بندار آپ کی عبادت وقناعت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ نے بیس سال تک عشا کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی اور آپ کا گزراوقات صرف اس بستی کی آمدنی سے ہوتا تھا جسے ان کے دادا بلال بن ابی بردہ نے اپنی نسل کے لیے وقف کیا تھا۔ آپ کا سالانہ کل خرچ صرف ۱۷ درہم تھا، جو ہر مہینہ تقریباً ایک درہم سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں کہ جو شخص ابو الحسن اشعری کے مرتبے کو جاننا چاہتا ہے اسے ابن عساکر کی کتاب ''تبیین کذب المفتری'' کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ بہت ہی بہترین اور انتہائی مفید کتاب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شافعی کے پاس یہ کتاب نہ ہو تو وہ حقیقت میں فقیہ نہیں ہوسکتا ہے۔ ہمارے مشائخ طلبہ کو اس کتاب کے مطالعہ کا حکم کیا کرتے تھے۔

آپ مسلکاً شافعی تھے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ آپ مالکی المسلک تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں؛ اگر چہ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ دونوں مذاہب سے اچھی طرح واقف ہوں اور دونوں میں فتوی دیتے رہے ہوں۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ آپ حنبلی مسلک کے حامی تھے، مگر ان کے پیرو عموماً شافعی دبستان کے حامی رہے ہیں۔ بانی مسلک کی وفات کے بعد الباقلانی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اشعریہ کے عقائد کو منضبط کیا۔ ان کے علاوہ ابن فورک، اسفرائنی، البغدادی، السمنانی، الجوینی، الغزالی، ابن تومرت، الشہرستانی، فخر الدین رازی، الایجی اور الجرجانی اس مسلک کے ائمہ اور مشاہیر میں سے ہیں۔ (إتحاف السادة المتقين ۲/۳-۵. جلاء العينين، ص۲٤۷- ۲٥٥. الطبقات الكبرى للسبكي ۳٤۷/۳-٤٤١. تبيين كذب المفتري فيمانسب إلى الأشعري. الفرق الكلامية، ص٢٦٨-٢٧٤. فرق تنتسب إلى الإسلام، ص١٢٠٦-١٢١٨)

امام ابو منصور ماتریدی کے مختصر حالات:

امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ سمرقند کے قریب ماترید نامی محلّہ میں پیدا ہوئے۔ سمرقند ماوراء النہر کے علاقہ میں واقع ہے۔ آپ کی تاریخ ولادت کے متعلق یقینی طور سے کچھ نہیں کہا جاسکتا، قرائن وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ۲۳۸ھ میں یا اس سے کچھ پہلے یا بعد میں پیدا ہوئے۔ آپ کی وفات ۳۳۳ھ میں سمرقند میں ہوئی۔ آپ نے حنفی فقہ اور علم الکلام کی تعلیم کے سلسلہ میں نصر بن یحییٰ بلخی المتوفی ۲۶۸ھ کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

اکثر علمائے احناف کا خیال ہے کہ امام ماتریدی کو جن آثار ونتائج تک رسائی حاصل ہوئی وہ بڑی حد تک امام ابو حنیفہ کے افکار وعقائد سے ہم آہنگ ہیں۔ آپ اصول دین میں خصوصی مہارت رکھتے تھے اور آپ کا شمار اِس فن کے یکتائے روزگار علما میں ہوتا تھا۔ آپ کو امام الہدی، امام المتکلمین، رئیس اہل السنہ وغیرہ القاب سے یاد کیا جاتا تھا۔

امام ماتریدی بڑی صراحت کے ساتھ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی کتب کو روایت کرتے ہیں، مثلاً فقہ ابسط، مکتوبِ امام بنام عثمان بتی، رسالہ عالم ومتعلم، وصیت امام برائے یوسف بن خالد وغیرہا کتب کو اپنے اساتذہ ابو نصر احمد بن عباس بیاضی، احمد بن اسحاق جوزجانی اور نصر بن یحییٰ بلخی سے روایت کرتے ہیں۔ یہ اکابران کتب کو

ابوسلیمان موسی جوز جانی تلمیذ محمد بن حسن شیبانی سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے استاد محمد بن حسن سے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ عقائد سے متعلق ماتریدی کے نظریات وفروعات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ان اقوال پر مبنی تھے جو انھوں نے ان رسائل میں بیان کیے۔ امام ماتریدی نے افکارِ ابی حنیفہ کو عقلی و منطقی دلائل و براہین کی روشنی میں ثابت کیا جو قطعی طور پر شک وشبہ سے بالاتر ہیں۔

امام ماتریدیؒ جن موضوعات کے درس ومطالعہ میں منہمک تھے، اس میں آپ نے بڑی قابل قدر کتابیں تصنیف کیں؛ چنانچہ یہ کتب آپ کی جانب منسوب ہیں:

۱- کتاب تأویل القرآن۔ ۲- کتاب مآخذ الشرائع۔ ۳- کتاب الجدل۔ ۴- کتاب الاصول فی اصول الدین۔ ۵- کتاب المقالات فی الکلام۔ ۶- کتاب التوحید۔ ۷- کتاب ردّ أوائل الأدلة للکعبی۔ ۸- کتاب ردّ وعید الفساق للکعبی۔ ۹- کتاب ردّ تہذیب الجدل للکعبی۔ ۱۰- کتاب ردّ الاصول الخمسة لابی محمد الباہلی۔ ۱۱- ردّ کتاب الامامة لبعض الروافض۔ ۱۲- الرد علی القرامطة۔ (الجواهر المضية ۲/ ۱۳۰. تاج التراجم، ص ۲۴۹. الأعلام للزركلي ۷/ ۱۹. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، ص ۱۲۲۷-۱۲۳۲. اسلامی مذاہب، ص ۲۳۸-۲۴۱، مصنفہ شیخ محمد ابوزہرہ، ترجمہ: پروفیسر غلام احمد حریری)

تاریخ فرق ومذاہب، طبقات وتراجم اور عقائد کے موضوع پر لکھنے والے اکثر مؤلفین نے امام ابومنصور ماتریدی کے حالات ذکر نہیں کیے ہیں اور بعض نے چند سطروں میں سرسری طور پر صرف آپ کا نام ونسبت، تاریخ وفات اور بعض تلامذہ واساتذہ یا بعض تصانیف کے ذکر پر اکتفا کیا ہے؛ البتہ احمد بن عوض اللہ الحربی نے اپنی کتاب "الماتريدية دراسةً وتقويمًا" میں آپ کے تفصیلی حالات پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور تاریخ وتراجم وغیرہ میں آپ کے حالات مذکور نہ ہونے کی وجوہات بھی لکھی ہے۔

امام ماتریدیؒ کے مذہب کو منضبط کرنے والے اور ان کے افکار کی عالم اسلامی میں نشر واشاعت کرنے والے چند مشہور علمائے کرام کے اسماء ملاحظہ فرمائیں:

- ابوبکر محمد بن الیمان سمرقندی (م: ۲۶۸ھ)، جو "معالم الدین" اور "الرد علی الکرامیة" کے مصنف ہیں۔

- علامہ محدث ابوحفص عمر بن محمد بن احمد النسفی الحنفی السمرقندی (م: ۵۳۷ھ)، جو تاریخ "قند" اور "نظم الجامع الصغیر"، جیسی سو کے قریب کتابوں کے مصنف ہیں۔

- ابوالحسن علی بن سعید الرستغفنی السمرقندی، جو "ارشاد المبتدی" اور "کتاب الزوائد والفوائد فی أنواع العلوم" کے مصنف ہیں۔

- ابوالقاسم اسحاق بن محمد جو حکیم سمرقندی سے مشہور ہیں، انھوں نے فقہ اور علم کلام امام ماتریدی سے

حاصل کیا۔
- ابومحمد عبدالکریم بن موسی بن عیسی البز دوی (م: ۳۹۰ھ)۔
- قاضی ابوالحسن علی بن حسن بن علی ماتریدی (م: ۵۱۱ھ)، جو سبط شیخ الاسلام ابومنصور ماتریدی سے مشہور ہیں۔

دکتور علی عبدالفتاح نے الفرق الکلامیہ میں امام ماتریدی کے تلامذہ اور ان کے مسلک کی نشر واشاعت کرنے والے اور بھی بہت سے حضرات کا تذکرہ کیا ہے۔ (الفرق الكلامية، ص۳۲۸-۳۳٤)

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل:

شمس الدین احمد بن سلیمان المعروف بابن کمال باشا نے اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بارہ مسائل میں اختلاف بیان کیا ہے۔ انھوں نے "**مسائل الاختلاب بين الأشاعرة والماتريدية**" کے نام سے رسالہ لکھا ہے۔ اس رسالے کی تشریح وتعلیق دکتور سعید فودہ نے لکھی ہے اور اس کو دیگر چار رسائل کے ساتھ دار الذخائر بیروت، لبنان سے چھپوایا ہے۔ وہ مسائل یہ ہیں:

۱- امام ماتریدی کے نزدیک تکوین غیر مکون ہے اور اللہ تعالی کی صفت قدیمہ ہے، اور امام اشعری کے نزدیک تکوین صفت حادثہ ہے اور صفت فعلی ہے، صفت ازلی نہیں۔ اس کی تشریح شعر نمبر ۵۰ **وغيـر ان المكون لا كشيء ☆ مع التكوين خذه لا كتحال** میں دیکھ لیں۔

۲- امام ماتریدی کے نزدیک اللہ تعالی کا کلام مسموع نہیں ہے، ہاں دال علی الکلام مسموع ہے، اور امام اشعری کے نزدیک مسموع ہے۔

۳- امام ماتریدی کے ہاں اللہ تعالی حکمت کے ساتھ موصوف ہے اور حکمت اللہ تعالی کی صفت قدیمہ ہے؛ اس لیے کہ حکمت یا تو مضبوط افعال کے علم کا نام ہے اور یا صفت تکوین کی طرف لوٹتی ہے، اور امام اشعری کے نزدیک اگر حکمت بمعنی علم ہو تو قدیم ہے اور اگر حکمت کے معنی مضبوط بنانا اور تکوین ہو تو یہ صفت حادثہ ہے۔

۴- اللہ تعالی کے ارادہ اور مشیت کا تعلق طاعات اور معاصی دونوں سے ہے؛ لیکن امام ماتریدی کے نزدیک محبت کا تعلق طاعات سے ہے، معاصی سے نہیں۔ اور امام اشعری کے نزدیک محبت کا تعلق معاصی کے ساتھ بھی ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اشعری کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی معصیت پر عقوبت اور طاعت پر ثواب کو پسند فرماتے ہیں، معصیت سے محبت نہیں فرماتے۔

۵- امام ماتریدی کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہیں، ہاں تحمیل مالا یطاق جائز ہے۔ اور امام اشعری کے نزدیک جائز ہے؛ لیکن واقع نہیں۔

۶- ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی حاکم ہے، اس نے بعض چیزوں کو حسن اور بعض کو قبیح بنایا ہے، حسن پر ثواب اور قبیح پر عذاب مرتب ہے؛ لیکن اللہ تعالی کی توحید اور وجود کی معرفت کا تعلق عقل سے ہے تو اگر عاقل کو سوچنے کا موقع ملا اور اس نے تامل کو چھوڑ کر اللہ تعالی کی معرفت حاصل نہیں کی تو معذب ہوگا۔ اور امام اشعری کے نزدیک اللہ تعالی کی معرفت بھی شریعت پر موقوف ہے اگر شریعت کے آنے سے پہلے کسی نے اللہ تعالی کی معرفت عقل سے حاصل نہیں کی تو معذب نہیں ہوگا۔ اور معتزلہ کے نزدیک عقل حاکم ہے، عقل اللہ تعالی پر بھی حاکم ہے جو عقلاً اصلح ہے وہ اللہ تعالی پر لازم ہے، اور بندوں پر بھی حاکم ہے اللہ تعالی کا حکم ہو یا نہ ہو۔ معتزلہ عقل کی حکومت کی رعایا ہیں، اسی کو مبیح اور محرِّم مانتے ہیں۔ علم کلام کے ماہرین نے معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذاہب میں فرق بیان کرنے میں بہت کچھ لکھا ہے، جو میں نے لکھا وہ آسان اور سمجھ میں آنے والا ہے۔

۷- امام ماتریدی کے نزدیک ایک آدمی میں سعادت اور شقاوت جمع ہوسکتی ہے، مثلاً پہلے کافر تھا تو شقی تھا، پھر مسلمان ہوا تو سعید بن گیا۔ اور امام اشعری کے نزدیک سعادت اور شقاوت کا تعلق آخری وقت کے ساتھ ہے؛ اس لیے شقاوت اور سعادت دونوں جمع نہیں ہوسکتیں، آدمی کا خاتمہ ایمان پر ہوگا یا کفر پر۔

۸- امام ماتریدی کے نزدیک کفر عقلاً اور سمعاً قابل معافی نہیں، اور امام اشعری کے نزدیک عقلاً قابل معافی ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾. (المائدة: ۱۱۸) (عیسی علیہ السلام نے فرمایا: اگر آپ ان کو معاف کریں تو آپ غالب اور حکیم ہیں آپ کو کوئی نہیں روک سکتا)۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کفر قبیح عقلی ہے؛ اس لیے عقلاً قابل معافی نہیں، اور آیت کریمہ کا مطلب زجاج نے یہ بتلایا کہ اگر آپ ان کو ایمان کی توفیق دے کر مغفرت فرمادیں تو آپ غالب ہیں آپ کو کوئی نہیں روک سکتا۔

۹- امام ماتریدی فرماتے ہیں: مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھنا اور کافر کو ہمیشہ جنت عطا کرنا عقلاً اور سمعاً ممنوع ہے، اور امام اشعری کہتے ہیں کہ عقلاً جائز ہے، سمعاً ممنوع ہے۔ اشعریہ کہتے ہیں کہ عقلاً یہ ہوسکتا ہے کہ کافر کو معاف کیا جائے اور مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھا جائے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ یہ عقلاً قبیح ہے کہ کافر کو مخلد فی الجنۃ اور مسلمان کو مخلد فی النار کردیا جائے۔

۱۰- ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کا اسم اور مسمی ایک ہے اور اشعریہ کے نزدیک اسم مسمی سے غیر ہے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے اسما اور اللہ تعالی کی ذات عالی کا مصداق خارج میں ایک ہے۔ بعض حضرات نے ''اسم عین مسمی ہے'' اس کو اشعریہ کا مسلک کہا ہے؛ لیکن اگر اسم سے الفاظ مراد ہوں تو وہ غیر ہیں اور اگر مدلول مراد ہوں تو عین ہے۔ اس مسئلے کی تفصیل شعر نمبر ۸ **وليس الاسم غيرًا للمسمى ☆ لدى أهل البصيرة**

خیر آل کے ذیل میں دیکھ لیں۔

۱۱-امام ماتریدی کے نزدیک نبی کے لیے مذکر ہونا ضروری ہے اور امام اشعری کے نزدیک خواتین بھی نبی ہوسکتی ہیں؛ البتہ رسول نہیں بن سکتیں۔ اس کی تفصیل شعر نمبر ۳۰ **وما كانت نبيا قد أنثى ☆ ولا عبد وشخص ذو افتعال** میں ملاحظہ کیجئے۔

۱۲-اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی خالق ہے اور بندہ کاسب ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالی فاعل حقیقی اور سب اعیان واعراض کے موجد اور فاعل ہیں۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ بندہ فاعل حقیقی ہے یا مجازی؟ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل حقیقتاً ہے اور اشعریہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل مجازاً ہے، تو ماتریدیہ کے نزدیک خالق اور کاسب دونوں فاعل ہیں اور اشعریہ کے نزدیک کاسب فاعل یعنی موجد مجازی ہے۔

"**مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية**"، ص۲۰ کی تعلیق میں لکھا ہے کہ علامہ کمال الدین احمد بن الحسن الباضی نے "**إشارات المرام من عبارات الإمام**" میں بعض دوسرے اختلافی مسائل کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

ماضی قریب میں مختلف فرقوں اور جماعتوں کے تعارف پر متعدد کتابیں ورسالے لکھے گئے ہیں۔ مذکورہ فرقوں اور جماعتوں کے علاوہ دیگر فرقوں اور جماعتوں کے تعارف کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

مفتی عبد الواحد کی کتاب "عقائد اہل السنۃ والجماعۃ"، مولانا ابو طاہر محمد صدیقی کی کتاب "مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا"، مولانا ولی خان مظفر کی کتاب "مکالمہ بین المذاہب"، شیخ محمد ابو زہرہ کی کتاب "اسلامی مذاہب"، مولانا نعیم صاحب کی "ادیان باطلہ اور صراط مستقیم"، حافظ محمد شارق کی "اسلام اور مذاہب عالم"، دکتور مانع بن حماد الجہنی کی "**الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**"، شیخ ممدوح الحربی کی "**موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة**"، سعد رستم کی "**الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات**"۔

نیز بہت سے علما نے ہر فرقے پر مستقل کتاب بھی تالیف فرمائی ہے۔

فہرست مصادر ومراجع

الف

١ القرآن الكريم، تنزيل من رب العالمين.

٢ إشارات المرام، للبياضي الحنفي: أحمد بن حسام الدين الحسن بن سنان البسنوي الرومي (م:١٠٨٩هـ)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٣ أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، للصلابي: علي بن محمد، ط: مكتبة الصحابة، جدة.

٤ الإشاعة لأشراط الساعة، للبرزنجي: محمد بن عبد الرسول الحسيني الشهروزي (م:١٠١٣هـ)، ط: دارالنمير، دمشق.

٥ أشراط الساعة، ليوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٦ إتمام الوفاء، لمحمد الخضري بك، ط: المكتبة الثقافية، بيروت.

٧ الاعتبار ببقاء الجنة والنار، للسبكي: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي الأنصاري الشافعي (م:٧٥٦هـ)، ط: القاهرة.

٨ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للخلال: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (م:٣١١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٩ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، للقرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (م:٦٨٤هـ)، ط: مطبعة الموسوعات، مصر.

١٠ الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (م:٥٠٥هـ)، ط: دار المنهاج، لبنان، بيروت.

١١ الأحكام السلطانية، للفراء: القاضي أبو يعلى محمد بن محمد بن خلف الفراء (م:٤٥٨)، ط: دار الكتب العملية، بيروت.

١٢ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب (م:٣٧٦هـ)، مع تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.

١٣ ألفية ابن مالك، لابن مالك الطائي الجياني: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (م:٦٧٢هـ)، ط: دار التعاون، بيروت.

١٤ الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لابن ماكولا: سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (م:٤٧٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥ إكفار الملحدين في ضروريات الدين، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣هـ)، ط: المجلس العلمي، دابهيل، الهند.

١٦ اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، للتميمي: عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث (م:٤١٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٨ إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: مكتبة التراث الإسلامي، بيروت.

١٩ إثبات الحد لله عز وجل، لأبي محمد محمود بن أبي القاسم الدشتي (م:٦٦٥هـ).

٢٠ إثبات صفة العلو، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م: ٦٢٠)، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٢١ إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، للنابلسي: عبد الغني بن إسماعيل (م:١١٤٣)، مخطوط.

٢٢ أحكام القرآن، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م:١٣٩٤هـ)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٢٣ إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، للزبيدي: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزَّبيدي (م: ١٢٠٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٤ أطلس الحديث النبوي، للدكتور شوقي أبو خليل، ط: دار الفكر، دمشق.

٢٥ الأم، للإمام الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس (م:٢٠٤هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٦ أغاليط المؤرخين، لمحمد أبي اليسر عابدين، ط: مكتبة الغزالي، دمشق.

٢٧ إثبات الشفاعة، للإمام الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد (م:٧٤٨هـ)، ط: أضواء السلف، الرياض.

٢٨ إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، للشيخ محمد عبد الغني المجددي الحنفي (م:١٢٩٦هـ)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي، باكستان.

٢٩ الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، لابن عبد البر القرطبي: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (م:٤٦٣هـ) ، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٣٠ الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، وهي مراسلات مع بعض علماء الكويت، ط: مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.

٣١ الأجوبة المرضية فيما سئل (السخاوي) عنه من الأحاديث النبوية، للسخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (م:٩٠٢هـ)، ط: دار الرأية، الرياض.

٣٢ أصول الدين، للبزدوي: أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين (م:٤٩٣هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.

٣٣ إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات، لمحمود محمد خطاب السبكي (م:١٣٥٢هـ)، مخطوط.

٣٤ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لبدر الدين بن جماعة: محمد بن إبراهيم بن سعد الله الحموي الشافعي (م:٧٣٣هـ)، ط: دار السلام، القاهرة.

٣٥ الله معنا بعلمه لا بذاته، للشيخ عبد الهادي محمد الخرسة الدمشقي، ط: دار ملتقى الأبحر.

٣٦ الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م:٦٢٠هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣٧ الأحكام السلطانية، للماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (م:٤٥٠هـ)، ط: دار الحديث القاهرة.

٣٨ الإسماعيلية تاريخ وعقائد، لإحسان إلهي ظهير، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٣٩ أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد، للدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، ط: دار الرضا.

٤٠ أساس التقديس، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (م:٦٠٦هـ)، ط: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٤١ أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) للبيضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (م:٦٨٥هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٢ إعراب القرآن وبيانه، للدرويش: محي الدين أحمد مصطفى (م:١٤٠٣هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٤٣ الأسرار المرفوعة = الموضوعات الكبرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٤٤ الأصول الذهبية في الرد على القاديانية، للشيخ منظور أحمد شنيوتي، تعريب: الدكتور سعيد أحمد عنايت الله، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

٤٥ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مكتبة دار التراث، القاهرة.

٤٦ الأدب المفرد، للبخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦هـ)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.

٤٧ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م:٤٦٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٤٨ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٩ أنساب الأشراف، للبلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلاذُري (م:٢٧٩هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٠ الأذكار، للنووي: يحيي بن شرف بن مري النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.

٥١ إحياء علوم الدين، للغزالي: محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (م:٥٠٥هـ)، ط: دار المنهاج، الرياض.

٥٢ الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: مجمع الملك فهد.

٥٣ إكمال المعلم بفوائد مسلم، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م:٥٤٤هـ)، ط: دار الوفاء، مصر.

٥٤ الأنساب، للسمعاني: عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي (م: ٥٦٢هـ)، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، دكن.

٥٥ الأنساب = أنساب العرب = تاريخ العوتبي، للصحاري: أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري العوتبي الإباضي (م:٥١١هـ). الناشر: جامع التراث.

٥٦ إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، لرضاء الحق شيخ الحديث ومفتي دارالعلوم زكريا (حفظه الله تعالى)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٥٧ الأعلام، للزِّرِكْلي: خير الدين بن محمود بن محمد الزِّرِكْلي الدمشقي (م:١٣٩٦هـ)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.

٥٨ الأسماء والصفات، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.

٥٩ أصول الشاشي، للشاشي: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (م:٣٤٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٠ آثار البلاد وأخبار العباد، للقزويني: زكريا بن محمد بن محمود القزويني (م:٦٨٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٦١ آكام المرجان في أحكام الجان، لمحمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي (م:٧٦٩هـ)، ط: مكتبه خير كثير، كراتشي.

٦٢ إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، للمقريزي: أحمد بن علي بن عبد القادر، تقي الدين المقريزي (م:٨٤٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٣ إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٤ الاستعراض المفصل للدين الذكري، للدكتور ضياء الحق الصديقي، تعريب: الدكتور محمد حبيب الله مختار، ط: الوقف الصديقي، باكستان.

٦٥ إظهار الحق، لمحمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي الهندي (م:١٣٠٨هـ)، ط: المؤسسة العالمية، قطر.

٦٦ الاعتصام، للشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (م:٧٩٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٧ الإبداع البياني في القرآن العظيم، لمحمد علي الصابوني: ، ط:المكتبة العصرية، بيروت.

٦٨ أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين، محمد عوامة، ط: دار اليسر، المدينة المنورة.

٦٩ أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م:٦٣٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٠ الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، لإبراهيم بن عامر بن علي الرحيلي، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٧١ الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ليحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني (م:٥٥٨هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط: أضواء السلف، الرياض.

٧٢ ارشاد القاری الی صحیح البخاری، مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔

٧٣ إزالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، شاہ ولی اللہ الدہلوی (م:١١٧٦)، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

٧٤ ایرانی انقلاب، امام خمینی اور شیعیت، مولانا منظور نعمانی، ط: الفرقان بکڈپو لکھنؤ۔

٧٥ ارشاد الشیعہ، مولانا سرفراز خان صفدر (م:١٤٣٠ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

٧٦ ازالۃ الریب، مولانا سرفراز خان صفدر (م:١٤٣٠ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

٧٧ امداد الفتاوی، مولانا اشرف علی تھانوی، حکیم الامت (م:١٣٦٢ھ)، ط: مکتبہ دار العلوم، کراچی۔

٧٨ انوار الباری، مولانا سید احمد رضا بجنوری، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔

٧٩ اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم، مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی (م:١٤١٨)، ط: مکتبہ رحمانیہ، باندہ، یوپی۔

٨٠ اسلام اور مذاہب عالم، حافظ محمد شارق۔

٨١ اقوام عالم کے ادیان و مذاہب، ابو عبد اللہ محمد شعیب، ط: مسلم پبلیکیشنز، سوہدرہ، گوجرانوالہ۔

٨٢ آفتاب ہدایت ردّ رفض و بدعت، مولانا محمد کرم الدین صاحب دبیر، ط: مکتبہ رشیدیہ چکوال، ضلع جہلم، پاکستان۔

ب

٨٣ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨هـ)، ط: مجمع الملك فهد.

٨٤ براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، لأبي حامد بن مرزوق، ط: البيروتي، دمشق.

٨٥ البدور السافرة في أحوال الآخرة، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (م:٩١١هـ)، ط: دارالكتب العلمية، بيروت.

٨٦ البناية في شرح الهداية، للعيني: بدر الدين محمود بن أحمد (م:٨٥٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٧ البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (م:٧٤٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٨ البداية و النهاية، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٨٩ بطلان عقائد الشيعة، لعبد الستار التونسوي، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

٩٠ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (م:٩٧٠هـ)، ط: المكتبة الماجدية، كوئته، باكستان.

٩١ البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لابن عجيبة: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة، أبو العباس الحسيني الفاسي (م:١٢٢٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٢ البيان والتبيين، للجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (م:٢٥٥هـ)، ط: دار الهلال، بيروت.

٩٣ بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٩٤ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد المصري، سراج الدين، ابن الملقن (م:٨٠٤هـ)، ط: دار الهجرة، الرياض.

٩٥ البرهان في علوم القرآن، للزركشي: محمد بن عبد الله بن بهادر، بدر الدين الزركشي (م:٧٩٤هـ)، ط: دار التراث، القاهرة.

٩٦ بذل المجهود في حل سنن أبي داود، للشيخ خليل أحمد السهارنفوري (م:١٣٤٦هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٩٧ البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة، للشيخ سلامة القضاعي الشافعي (م:١٣٧٦هـ)، ط: مطبعة السعادة، مصر.

٩٨ بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو سعيد الخادمي الحنفي (م:١١٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

۹۹ بیان القرآن، مولانا اشرف علی تھانوی (م:۱۳۶۲ھ)، ط: مکتبۃ الحسن، لاہور۔

۱۰۰ باقیات فتاوی رشیدیہ، نور الحسن راشد کاندھلوی، ناشر: حضرت مفتی الٰہی بخش اکیڈمی، مظفر نگر، یوپی۔

ت

١٠١ تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار، لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي، مخطوط.

١٠٢ تبصرة الأدلة، للنسفي: أبو المعين ميمون بن محمد (م:٥٠٥هـ)، ط: رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.

١٠٣ تنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، لعبد العزيز عبد الجبار الحاضري، ط: مكتبة اليسر، دمشق.

١٠٤ تحفة المريد (حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد) للبيجوري: برهان الدين إبراهيم بن محمد الجيزاوي (م:١٢٧٦هـ)، ط: دار السلام، القاهرة.

١٠٥ تهذيب شرح السنوسية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار النور، بيروت.

١٠٦ تحفة الأعالي، حاشية لبعض المحققين على ضوء المعالي، ط: مكتبة المصرية، القاهرة.

١٠٧ تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي (م:٦٧١هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٨ تفسير السمعاني، لمنصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (م:٤٨٩هـ)، ط: دار الوطن، الرياض.

١٠٩ تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، للماتريدي: أبو المنصور محمد بن محمد بن محمود (م:٣٣٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٠ التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي: زين الدين المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (م:١٠٣١هـ)، ط: عالم الكتب، القاهرة.

١١١ التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح، لمحمد إدريس الكاندهلوي (م:١٣٩٤هـ)، ط: المكتبة العثمانية، لاهور.

١١٢ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (م:٥٧١هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.

١١٣ تفسير البغوي = معالم التنزيل في تفسير القرآن، لحسين بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي المعروف بـ محي السنة (م:٥١٠هـ)، ط: إدارة تأليفات أشرفية، ملتان.

١١٤ تفسير الرازي = التفسير الكبير = مفاتيح الغيب، للرازي: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (م:٦٠٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١١٥ تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن، للثعلبي: أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق الثعلبي (م:٤٢٧هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١٦ تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم الشيحي، علاء الدين، المعروف بالخازن (م:٧٤١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٧ تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

١١٨ تفسير الشعراوي = الخواطر، لمحمد متولي الشعراوي المصري (م:١٤١٨هـ)، ط: مطابع أخبار اليوم، القاهرة.

١١٩ تفسير القاسمي = محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي (م:١٣٣٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٠ تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، لمحمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (م:٣٣٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢١ تاريخ بغداد، للخطيب: أحمد بن علي، أبو بكر الخطيب البَغدادي (م:٤٦٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٢ تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر...، لابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي (م:٨٠٨هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١٢٣ تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله (م:٥٧١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١٢٤ تاريخ الإسلام، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

١٢٥ تاريخ الفرقة الزيدية بين القرني الثاني والثالث الهجرة، للدكتورة فضيلة عبد الأمير الشامي، ط: مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

١٢٦ تاريخ اليزيدية، لمحمد الناصر صديقي، ط: دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية.

١٢٧ تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، لأبي زرعة العراقي: أحمد بن عبد الرحمن بن الحسين الكردي (م:٨٢٦هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

١٢٨ تاريخ الثقات، للعجلي: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي (م:٢٦١هـ)، ط: دار الباز.

١٢٩ تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، لمحمد بن أحمد، أبو البقاء ابن الضياء المكي الحنفي (م:٨٥٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٠ تاريخ الطبري = تاريخ الأمم والملوك، للطبري: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (م:٣١٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣١ تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر، الكاتب العباسي، المعروف باليعقوبي (م:بعد٢٩٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

١٣٢ تاريخ الخلفاء، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

١٣٣ التاريخ الكبير، للبخاري: محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

١٣٤ تكلمة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم، لمحمد تقي العثماني، ط: مكبة دار العلوم كراتشي، باكستان.

١٣٥ التفهيمات الإلهية، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦هـ)، ط: المجلس العلمي، دابهيل، الهند.

١٣٦ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي: يوسف بن عبد الرحمن، أبو الحجاج جمال الدين المزي (م:٧٤٢هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٣٧ تهذيب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٨ تقريب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: دار اليسر، المدينة المنورة.

١٣٩ تحرير تقريب التهذيب، لبشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٤٠ تفسير المنار، لمحمد رشيد بن علي رضا القلموني (م:١٣٥٤هـ)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٤١ تفسير ابن أبي حاتم: لعبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن أبي حاتم (م:٣٢٧هـ)، ط: نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

١٤٢ التصريح بما تواتر في نزول المسيح، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار السلام، مصر.

١٤٣ تحفة الأعالي، حاشية لبعض المحققين على ضوء المعالي، ط: المكتبة المصرية، القاهرة.

١٤٤ التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله القرطبي (م:٦٧١هـ)، ط: دار الريان للتراث، القاهرة.

١٤٥ تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزَّبيدي (م:١٢٠٥هـ)، بتحقيق مجموعة من العلماء، ط: دار الهداية، القاهرة.

١٤٦ التدمرية، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨هـ)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.

١٤٧ التفسير المظهري، لمحمد ثناء الله القاضي الفاني فتي العثماني المظهري، (م:١٢٢٥هـ)، ط: مكتبة رشيدية، كوئته.

١٤٨ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للمنذري: عبد العظيم بن عبد القوي، أبو محمد ذكي الدين المنذري (م:٦٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤٩ تذكرة الموضوعات، للفتني: محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّني (م:٩٨٦هـ)، ط: إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

١٥٠ تذكرة الموضوعات، للمقدسي، محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي (م:٥٠٧هـ)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.

١٥١ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي (م٧٤٣هـ)، ط: المكتبة الإمدادية، ملتان.

١٥٢ تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، للدِّيار بَكْري: حسين بن محمد بن الحسن (م:٩٦٦هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

١٥٣ التاريخ الإسلامي (الوجيز)، للدكتور محمد سهيل طقوش، ط: دار المعارف، ديوبند، الهند.

١٥٤ تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، للزيلعي: عبد الله بن يوسف بن محمد، جمال الدين الزيلعي (م:٧٦٢هـ)، ط: دار ابن خزيمة، الرياض.

١٥٥ التعريفات، للجرجاني: علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (م:٨١٦هـ)، ط: المطبعة الخيرية، مصر.

١٥٦ التلويح على التوضيح، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: مكتبة صبيح، مصر.

١٥٧ التعريفات، للسيد الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي (م:٨١٦هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

١٥٨ التحرير والتنوير، لابن عاشور: محمد طاهر بن محمد بن محمد طاهر بن عاشور (م:١٣٩٣هـ)، ط: الدار التونسية، تونس.

١٥٩ التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري: عبد الله بن أبي عبد الله الحسين بن أبي البقاء (م:٦١٦ هـ)، ط: البابي حلبي، مصر.

١٦٠ تنبيه القارئ لتقوية ما ضعفه الألباني، لعبد الله بن محمد بن أحمد الدويش (م:١٤٠٩هـ)، ط: بريدة، القصيم.

١٦١ تاريخ المدينة، لابن شبة: زيد بن عبيدة بن ريطة النميري البصري (م:٢٦٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٢ التلخيص الحبير، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٣ التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، لمحمد بن محمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، ابن الموقت الحنفي (م:٨٧٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٤ تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي (م:٩٨٢هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٦٥ تفسير النيسابوري=غرائب القرآن ورغائب الفرقان،للنيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد القمي (م: ٨٥٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٦ تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بالخازن (م:٧٤١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١٦٧ تأنيب الخطيب على ما ساقه فى ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيث، للكوثري: محمد زاهد بن الحسن الكوثري (م:١٣٧١هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.

١٦٨ التوحيد، لابن مندة: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة العبدي (م:٣٩٥هـ)، ط:مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

١٦٩ التوحيد، لابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر السلمي النيسابوري (م:٣١١هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

١٧٠ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لابن عراق: علي بن محمد بن علي، ابن عراق الكناني (م:٩٦٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧١ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.

١٧٢ تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة، للدكتور محمد أمحزون، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.

١٧٣ تذكرة الحفاظ = طبقات الحفاظ، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الفكر العربي، بيروت.

۱۷۴ تحفۃ اہل الامالی فی شرح بدء الامالی، مولانا لاجر صاحب، پاکستان۔

۱۷۵ تفسیر عزیزی، شاہ عبدالعزیز بن احمد (ولی اللہ) بن عبدالرحیم دہلوی (م:۱۲۳۹ھ)، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔

۱۷۶ تذکرۃ الرشید، مولانا عاشق الٰہی میرٹھی، ط: کتب خانہ اشاعت العلوم، محلّہ مفتی، سہارنپور۔

۱۷۷ تحذیر الناس من إنکار أثر ابن عباس، مولانا محمد قاسم نانوتوی (م۱۲۹۷ھ)، ط: مکتبہ حفیظیہ، گوجرانوالہ۔

۱۷۸ تاریخ مشائخ چشت، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

۱۷۹ ترجمان السنۃ، مولانا بدر عالم میرٹھی (م:۱۳۸۵)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔

۱۸۰ تسکین الصدور فی تحقیق احوال الموتی فی البرزخ والقبور، مولانا سرفراز خان صفدر (م:۱۴۳۰ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

۱۸۱ تحفہ قادیانیت، مولانا محمد یوسف لدھیانوی، ط: عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، پاکستان۔

ث

١٨٢ ثمرات الأوراق في المحاضرات، لابن حجة الحموي: أبو بكر بن علي الحموي، تقي الدين ابن حجة (م:٨٣٧هـ)، ط: مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستظرف من مكتبة الجمهورية العربية، مصر.

١٨٣ الثقات، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م:٣٥٤هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

ج

١٨٤ جامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية.

١٨٥ الجرح و التعديل، لابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الرازي (م:٣٢٧هـ)، ط:دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

١٨٦ جامع البيان في تأويل القرآن = تفسير الطبري، للطبري: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري(م:٣١٠هـ)، ط: دار هجر، القاهرة.

١٨٧ الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م١٢٧٠هـ)، ط: دار البيان العربي، جدة.

١٨٨ الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

١٨٩ الجامع الصغير من حديث البشير النذير، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٠ جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلائي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي الدمشقي (م:٧٦١)، ط: عالم الكتاب، بيروت.

١٩١ جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م:٤٦٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

١٩٢ جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون، لعبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (م: بعد ١١٨٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٣ جلاء الأفهام، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مكتبة المؤيد، الرياض.

١٩٤ الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٥ جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، لأبي عبد اللّٰه شمس الدين محمد بن أشرف الأفغاني (م:١٤٢٠هـ)، ط: دار الصميعي، الرياض.

١٩٦ جمهرة أنساب العرب، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م:٤٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٧ جمع الوسائل في شرح الشمائل، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: إدارة تاليفات أشرفية، ملتان.

١٩٨ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لأبي البركات خير الدين الآلوسي: نعمان بن محمود بن عبد اللّٰه (م:١٣١٧)، ط: مطبعة المدني، مصر.

١٩٩ الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر اللّٰه القريشي، أبو محمد محي الدين الحنفي (م:٧٧٥هـ)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.

٢٠٠ جہان دیدہ، مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ، ط: ادارۃ المعارف، کراچی۔

٢٠١ جواہر القرآن، مولانا حسین علی، ترتیب: مولانا غلام اللہ خان، ط: کتب خانہ رشیدیہ، راولپنڈی۔

ح

٢٠٢ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (م:١٠٦٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٣ الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، للشيخ طه عبد الباقي سرور.

٢٠٤ الحبائك في أخبار الملائك، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٥ حاشية الأمير على اتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، لمحمد بن محمد بن أحمد السنباوي الأزهري (م:١٢٣٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٦ الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، لزين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (م:٩٢٦هـ) ، ط: دارالفكر، بيروت.

٢٠٧ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.
٢٠٨ حلية الأولياء، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني (م:٤٣٠هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٠٩ الحق الدامغ، لأحمد بن حمد الخليلي الإباضي.
٢١٠ الحاوي للفتاوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: فاروقي كتب خانه، كراتشي.
٢١١ حقبة من التاريخ، لعثمان الخميس، ط: دار الإيمان، إسكندرية.
٢١٢ حجة الله البالغة، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦هـ)، ط: دار الكتب الحديثة، القاهرة.
٢١٣ *حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ط: مولانا سعید احمد اکبر آبادی اکیڈمی، کراچی۔*
٢١٤ *حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ابوفوزان کفایت اللہ سنابلی، ناشر: اسلامک انفارمیشن سنٹر، کرلا، ممبئی۔*
٢١٥ *حل القرآن، مولانا حبیب احمد کرانوی، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔*

خ

٢١٦ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي (م:١٠٩٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢١٧ خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي: تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الأزراري (م:٨٣٧هـ)، ط: مكتبة الهلال، بيروت.
٢١٨ خلاصة الفتاوى، لطاهر بن عبد الرشيد البخاري (م:٥٤٢)، ط: مكتبة رشيدية، كوئته.

د

٢١٩ الدر المنثور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الفكر، بيروت.
٢٢٠ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف بن عبد الدائم، المعروف بالسمين الحلبي (م:٧٥٦هـ)، ط: دار القلم، دمشق.
٢٢١ الدولة الأموية عوامل الأزدهار وتداعيات الأنهار، للصلابي: علي محمد الصَّلابي، ط: دار المعرفة، بيروت.
٢٢٢ الدعوات الكبير، للبيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (م:٤٥٨هـ)، ط: دار غراس، الكويت.
٢٢٣ درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: جامع الإمام محمد بن سعود، السعودية.

٢٢٤ دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، ط: دار إشبيليا، الرياض.

٢٢٥ الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب ...، للعمادي: حامد بن علي الدمشقي الحنفي (م:١١٧١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢٦ دلائل النبوة، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢٧ دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني (م: ٤٣٠هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

٢٢٨ الدر المختار مع حاشية محمد أمين بن عابدين الشامي (م:١٢٥٢هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٢٢٩ الدولة الأموية المفترى عليها، للدكتور حمدي شاهين، ط: دار القاهرة للكتاب، القاهرة.

٢٣٠ درر الحكام في شرح غرر الأحكام، المتن والشرح كلاهما لمنلا/ مولى خسرو: محمد بن فراموز بن علي (م:٨٨٥هـ)، مع حاشية الشرنبلالي (م:١٠٦٩هـ)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٢٣١ ديوان طرفة بن العبد، لطرفة بن العبد بن سفيان البكري الشاعر الجاهلي (م:٥٦٤م)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣٢ ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة: أحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني (م:٧٧٦هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٢٣٣ ديوان الحماسة، لأبي تمام: حبيب بن أوس الطائي (م:٢٣٢).

٢٣٤ ديوان المتنبي بشرح العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، متن- أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي (م:٥٤٩هـ). شرح- أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري (م:٦١٦هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٣٥ درج المعالي، لابن جماعة: عز الدين محمد بن أبي بكر بن جماعة الشافعي (م:٨١٩هـ)، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٢٣٦ دفع شبه التشبيه مع حاشية الكوثري، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.

٢٣٧ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

۲۳۸ درس ترمذی، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: مکتبہ دار العلوم کراچی، پاکستان۔

۲۳۹ دفاع درس نظامی، مولانا رشید احمد سواتی۔

۲۴۰ دنیا کے عظیم مذاہب، سید حسن ریاض، ط: پاکستان کمیٹی کانگریس فار کلچرل فریڈم۔

ذ

٢٤١ ذيل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (م:٧٩٥هـ)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.

٢٤٢ ذيل ميزان الاعتدال، للعراقي: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (م:٨٠٦ هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤٣ ذيل مرآة الزمان، لأبي الفتح قطب الدين موسى بن محمد اليونيني (م:٦٢٦هـ)، ط: دار الكتاب الإسلامى، القاهرة.

٢٤٤ ذخيرة الحفاظ، للمقدسي: أبو الفضل محمد بن طاهر ، المعروف بابن القيسراني (م:٥٠٧هـ)، ط: دار السلف، الرياض.

٢٤٥ ذم التأويل، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م: ٦٢٠هـ)، ط: دار السلفية، الكويت.

۲۴۶ *ذکری مذہب اور اسلام، مولوی عبد المجید بن مولوی محمد اسحاق، ط: صدیقی ٹرسٹ، کراچی۔*

ر

٢٤٧ روح المعاني، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م ١٢٧٠هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤٨ رد المحتار، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م :١٢٥٢هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمپني، كراتشي.

٢٤٩ رسائل ابن عابدين، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م :١٢٥٢هـ)، ط: سهيل اكيدمى.

٢٥٠ الروح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥١ الرسالة القشيرية، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (م:٤٦٥هـ)، ط:دار المعارف، القاهرة.

٢٥٢ روضة الطالبين عمدة المفتيين، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٥٣ رحماء بينهم (تعريب: لقمان حكيم)، لمولانا محمد نافع، ط: دارالمسلم، الرياض.

٢٥٤ الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ، لعلي بن محمد ناصر الفقيهي، ط: دار المآثر، المدينة النبوية.

٢٥٥ الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م:١٣٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧هـ)، ط: دار السلام، مصر.

٢٥٦ الرحيق المختوم، لصفي الرحمن المباركفوري (م:١٤٢٧هـ)، ط: دار الهلال، بيروت.

٢٥٧ رسالة الإمام ابن جهبل في نفي الجهة عن الله تبارك وتعالى، لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن إسماعيل ابن جهبل الشافعي، وهي منشورة في المجلد التاسع من طبقات الشافعية للإمام السكبي.

٢٥٨ الرسل والرسالات، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط: دار النفائس، بيروت.

٢٥٩ الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٦٠ الرد على من قال بفناء الجنة والنار، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار بلنسة، الرياض.

٢٦١ الروض الأنف، للسهيلي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (م:٥٨١هـ)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٢٦٢ الرياض النضرة لمناقب العشرة، للطبري: أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري (م:٦٩٤هـ) ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٦٣ رحلة ابن بطوطة = تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، لابن بطوطه: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الطنجي (م:٧٧٩هـ)، ط: دار إحياء العلوم، بيروت.

٢٦٤ الرد الوافر، لابن ناصر الدين الدمشقي = محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد الشافعي (م:٨٩٢هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٦٥ رأس الحسين، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي.

٢٦٦ رفع الأستار لإبطال القائلين بفناء النار، للصنعاني: محمد بن إسماعيل (م:١١٨٢هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

۲۶۷ ردشیعیت، افادات مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ (م:۱۴۱۷ھ)، مرتب: مفتی محمد فاروق رحمہ اللہ (م:۱۴۳۶ھ)، ط: مکتبہ محمودیہ، میرٹھ۔

ز

٢٦٨ زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٦٩ زغل العلم، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: مكتبة الصحوة الإسلامية، الكويت.

٢٧٠ زهر الأكم في الأمثال والحكم، لأبي علي اليوسي: الحسن بن مسعود بن محمد (م:١١٠٢هـ)، ط: الشركة الجديدة، المغرب.

٢٧١ زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

س

٢٧٢ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (م:٢٧٥هـ) تحقيق: محمد محيي الدين، ط:المكتبة العصرية ، بيروت.

٢٧٣ سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي (م:٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٧٤ سن النسائي = المجتبى من السنن= السنن الصغرى، لأحمد بن شعيب النسائي (م:٣٠٣هـ)، بعناية وترقيم عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٧٥ سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله (م:٢٧٣هـ)، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء الكتب العربية.

٢٧٦ السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (م:٣٠٣هـ) بتحقيق حسن عبد المنعم شلبي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٧٧ سنن الدارمي، لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي (م:٢٥٥هـ)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي.

٢٧٨ سنن الدارقطني، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م:٣٨٥هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٧٩ السنن الكبرى، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م ٤٥٨هـ)، ط: نشر السنة، ملتان.

٢٨٠ السنن الصغير، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٨١ سنن سعيد بن منصور، لسعيد بن منصور بن شعبة، أبو عثمان الخراساني (م:٢٢٧هـ)، ط: الدار السلفية، الهند.

٢٨٢ سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، المعروف بالأمير (م:١١٨٢هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٢٨٣ سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي (م:٩٤٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨٤ سل السِّنان في الذب عن معاوية بن أبي سفيان رضي اللّٰه عنه، لسعد بن ضيدان السبيعي.

٢٨٥ سير أعلام النبلاء، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٨٦ السنة، لأبي بكر بن أبي عاصم: أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (م:٢٨٧ هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٨٧ السنة، للخلال: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (م:٣١١ هـ)، ط: دار الراية، الرياض.

٢٨٨ السيرة النبوية، لابن إسحاق: محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني (م:١٥١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٨٩ السيرة النبوية، لابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (م:٢١٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٢٩٠ سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، لعبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (م:١١١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩١ السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (م:١٣٦٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩٢ السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض كلام ربنا الحكيم، للشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (م:٩٧٧هـ)، ط: بولاق، مصر.

٢٩٣ السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، للسبكي الكبير: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (م:٧٥٦هـ) ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم، للشيخ محمد زاهد الكوثري، ط: مكتبة الزهران، مصر.

۲۹۴ سیرت منصور حلاج، مولانا ظفر احمد عثمانی (م:۱۳۹۴ھ)، ط: مکتبہ دار العلوم کراچی۔

۲۹۵ سانحہ کربلا کی حقیقت، افادات مولانا اللہ یار خان صاحب۔

۲۹۶ سماع موتی، مولانا سرفراز خان صفدر (م:۱۴۲۹ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

ش

٢٩٧ شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، لأحمد بن محمد المالكي الصاوي (م:١٢٤١هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٢٩٨ شعب الإيمان، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ) بتحقيق عبد العلي عبد الحميد، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٢٩٩ شرح معاني الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الطحاوي (م:٣٢١هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣٠٠ شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ)، ط: دار المؤيد، الرياض.

٣٠١ شرح الزرقاني على المواهب اللدنية، للزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المالكي (م:١١٢٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٠٢ شرح سنن أبي داود، لـلعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م:٨٥٥هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٣٠٣ شرح الحموي على الأشباه والنظائر لابن نجيم (م: ٩٧٠ هـ) المسمّى بـ غمز عيون البصائر، للحموي: أحمد بن محمد الحموي المصري (م:١٠٩٨)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٣٠٤ شرح الكافية الشافية، لابن مالك الطائي: أبو عبد اللّٰه محمد بن عبد اللّٰه (م:٦٧٢ هـ)، ط: جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

٣٠٥ شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الإستراباذي: نجم الدين محمد بن الحسن (م:٦٨٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٠٦ شرح العقيدة الطحاوية، للبابرتي: أكمل الدين محمد بن محمد الرومي (م:٧٨٦ هـ)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي، قطر.

٣٠٧ شرح النووي على مسلم= المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ليحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة.

٣٠٨ الشيعة وأهل البيت، لإحسان إلهي ظهير (م:١٤٠٧هـ)، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٣٠٩ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م:٥٤٤هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣١٠ شرح العقائد النسفية، لمسعود بن عمر بن عبد اللّٰه التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: دار البيروتي، دمشق.

٣١١ شرح المقاصد = شرح مقاصد الكلام، لمسعود بن عمر بن عبد اللّٰه التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣١٢ شرح السلم في المنطق، للأخضري: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري (م:٩٨٣هـ)، ط: دار القيومية العربية.

٣١٣ شرح العقيدة الطحاوية، للغزنوي: سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م: ٧٣٠هـ)، ط: دارة الكرز، مصر.

٣١٤ شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الغني الغنيمي الميداني (م:١٢٩٨هـ)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٣١٥ شرح العقيدة الطحاوية، المنسوب إلى ابن أبي العز: علي بن علي بن محمد ابن أبي العز الدمشقي (م:٧٩٢هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣١٦ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار التراث، القاهرة.

٣١٧ شرح حديث النزول، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣١٨ شرح المواقف، للجرجاني: السيد الشريف علي بن محمد (م:٨١٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٩ شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي: محمد بن محمد الرومي (م:٧٨٦هـ)، ط: دار الفتح، بيروت.

٣٢٠ شرح الشفا، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢١ شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين: محمد بن صالح بن محمد (م:١٤٢١هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٣٢٢ شرح العقيدة الواسطية، للهراس: محمد بن خليل حسن هرّاس (م:١٣٩٥هـ)، ط: دار الهجرة، الرياض.

٣٢٣ شرح القصيدة النونية، للعثيمين: محمد بن صالح بن محمد (م:١٤٢١هـ)، ط: مؤسسة الشيخ محمد صالح العثيمين الخيرية، الرياض.

٣٢٤ شرح القصيدة النونية، للهراس: محمد بن خليل حسن هرّاس (م:١٣٩٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢٥ شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م:٤١٨هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

٣٢٦ شرح قطر الندى وبلّ الصدى، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (م:١٤٢١هـ)، ط: المكتبة التجارية، مصر.

٣٢٧ الشريعة، للآجري: محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجُرِّيُّ البغدادي (م:٣٦٠هـ)، ط: دار الوطن، الرياض.

٣٢٨ شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن، لابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد (م:٣٨٥هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٢٩ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد العكري الحنبلي: عبد الحي بن أحمد بن محمد (م:١٠٨٩هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٣٣٠ شرح شذور الذهب، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام (م:٧٦١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٣١ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٣٣٢ شفاء السقام في زيارة خير الأنام، للسبكي: علي بن عبد الكافي، تقي الدين السبكي الشافعي (م:٧٥٦هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

۳۳۳ شیعہ ملت جعفریہ کا تعارف، حجۃ اللہ حجازی۔

۳۳۴ الشہاب الثاقب، لمولانا السید حسین احمد المدنی (م:۱۳۷۷ھ)، ط: مکتبہ دار العلوم فیض محمدی، فیصل آباد، پاکستان۔

ص

٣٣٥ صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م:٣٥٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٣٦ صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (م:٣١١هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٣٧ صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦هـ) بتحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: دار طوق النجاة.

٣٣٨ صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري (م:٢٦١هـ) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي.

٣٣٩ صفة الجنة، لابن أبي الدنيا: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي الأموي (م:٢٨١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤٠ صفة الجنة، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (م:٤٣٠هـ)، ط: دار المأمون، دمشق.

٣٤١ صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيم في تبرئة ابن تيمية وابن القيم، للشيخ داود أفندي النقشبندي، ط: مطبعة نخبة الأخبار، ممبئي، الهند.

٣٤٢ الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٣٤٣ الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م:٩٧٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤٤ صحيح أشراط الساعة، لمصطفى أبو النصر الشلبي، ط: مكتبة السرادي، جدة.

٣٤٥ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري الفارابي (م:٣٩٣هـ)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.

٣٤٦ الصارم المنكي في الرد على السبكي، لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (م:٧٤٤هـ)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

۳۴۷ صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ڈاکٹر مفتی عبدالواحد، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

ض

٣٤٨ الضعفاء والمتروكين، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤٩ ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، تحقيق: عبد الحميد التركماني، ط: دار الفتح، عمان.

٣٥٠ ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، تحقيق: محمد عدنان درويش، ط: دار اقرأ للطباعة والنشر، دمشق.

ط

٣٥١ الطبقات الكبرى، لابن سعد: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله (م:٢٣٠هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٣٥٢ طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: عبد الوهاب بن تقي الدين، تاج الدين السبكي (م:٧٧١هـ)، ط: هجر للطباعة والنشر، القاهرة.

٣٥٣ طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى: أبو الحسن محمد بن محمد (م:٥٢٦هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٥٤ طبقات الشافعيين، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

ظ

٣٥٥ الظرف والظرفاء، لأبي الطيب الوشاء: محمد بن أحمد بن إسحاق (م:٣٢٥هـ)، ط: مكتبة الميانجي، مصر.

٣٥٦ ظفَر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م:١٣٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧هـ)، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

ع

٣٥٧ عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، للعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م:٨٥٥هـ)، ط: دار الحديث، ملتان.

٣٥٨ العرفُ الشَّذِي شرح سنن الترمذي، من إفادات محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣هـ)، تحقيق: عمرو شوكت، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٥٩ عيون الأخبار، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (م:٢٧٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٠ عقيدة الإسلام مع تحية الإسلام، للعلامة الكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣هـ)، ط: المجلس العلمي، الهند.

٣٦١ العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي المالكي (م:٥٤٣)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.

٣٦٢ العظمة لأبي الشيخ: عبد الله بن محمد بن جعفر، أبو محمد الأصبهاني (م:٣٦٩هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٣٦٣ عقود الدرر العوالي بشرح بدء الأمالي، لقاسم الحنفي، مخطوط.

٣٦٤ العقيدة الصحيحة وما يضادها، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (م:١٤٢٠)، ط: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٣٦٥ العقيدة الواسطية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: أضواء السلف، الرياض.

٣٦٦ العجاب في بيان الأسباب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.

٣٦٧ العبر في خبر من غبر، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٨ العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، للشامي: محمد أمين بن عابدين (م:١٢٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٩ العرش، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٣٧٠ عصمة الأنبياء، ، للرازي: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (م:٦٠٦هـ).

٣٧١ عصر الخلافة الراشدة، للدكتور أكرم ضياء العمري، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.

٣٧٢ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لابن الوزير: محمد بن إبراهيم بن علي الحسني القاسمي (م:٨٤٠)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٧٣ العلل الواردة في الأحاديث النبوية، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م:٣٨٥هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

۳۷۴ علامہ ابن تیمیہ اوران کے ہم عصر علما، مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی، ناشر: مکتبہ سراجیہ، ڈیرہ اسماعیل خان، پاکستان۔

۳۷۵ عبارات اکابر، مولانا سرفراز خان صفدر(م:۱۴۲۹ھ)، ط:مدرسہ نصرت العلوم، گوجرانوالہ۔

۳۷۶ عیسائیت کیا ہے؟، مفتی محمد تقی عثمانی، ط:دارالاشاعت، کراچی۔

۳۷۷ علم جدید کا چیلنج، مولانا وحید الدین خان، ط:مجلس تشریعات اسلام، کراچی۔

۳۷۸ عصمت انبیا علیہم السلام، لابن حزم: ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی قرطبی ظاہری (م:۴۵۶)، ترجمہ: ہدایت اللہ ندوی، ط:مین بازار، ملتان۔

۳۷۹ عصمت انبیا علیہم السلام، ازافادات مولانا محمد یوسف بنوری(م:۱۳۹۷)، ط:آگرہ، ہندوستان۔

۳۸۰ عصمت انبیا علیہم السلام، ازافادات شمس الحق افغانی (م:۱۴۰۳ھ)، ط:تاج کتب خانہ، پشاور۔

۳۸۱ علم الکلام، مولانا محمد ادریس کاندھلوی(م۱۳۹۴ھ)، ط:زمزم پبلشرز، کراچی۔

۳۸۲ علوم القرآن، مولانا شمس الحق افغانی(م:۱۴۰۳ھ)، ط:میزان، کراچی۔

۳۸۳ علوم القرآن، مفتی محمد تقی عثمانی، ط:مکتبہ دارالعلوم، کراچی۔

۳۸۴ علوم القرآن، صُبحی صالح، ترجمہ:غلام احمد حریری، ط:کشمیر بکڈ پو، فیصل آباد۔

۳۸۵ عیون العرفان فی علوم القرآن، مولانا مظہر الدین احمد بلگرامی، ط:مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

غ

٣٨٦ غريب الحديث، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي أبو الفرْج (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٨٧ غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ط: مكتبة إمام الحرمين.

٣٨٨ غـذاء الألبـاب في شرح منظومة الآداب، لأبي العون شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي (م:١١٨٨هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٨٩ الـغـرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأبي حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م:٧٧٣هـ)، ط: مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت.

ف

٣٩٠ الـفتـوحـات الـربـانية على الأذكار النواوية، لمحمد بن علان الصديقي الشافعي (م:١٠٥٧هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩١ فتاوى ابن الصلاح، لعثمان بن عبد الرحمن تقي الدين (م:٦٣٤هـ)، ط: عالم الكتاب، بيروت.

٣٩٢ الفتاوى التاتارخانية، للشيخ عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (م:٧٨٦هـ)، ط: مكتبة زكريا، ديوبند، الهند.

٣٩٣ فتاوى قاضيخان على هامش الهندية، لقاضيخان: فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي (م:٥٩٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٣٩٤ الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، لجماعة من العلماء، ط: دار القلم، بيروت.

٣٩٥ الفقه الأكبر، المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت (م:١٥٠ هـ)، برواية أبي مطيع البلخي، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات العربية.

٣٩٦ الفتح الرحماني في فتاوى السيد ثابت أبي المعاني، للثابت النمنكاني: أبو المعاني حامد مرزا خان (م:١٣٩٣هـ)، ط: مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة.

٣٩٧ فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي (م:١٢٢٥هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩٨ فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، للدكتور غالب بن علي عواجي، ط: المكتبة العصرية الذهبية، جدة.

٣٩٩ الفرق بين الفرق، لأبي منصور الأسفراييني = عبد القادر بن طاهر بن عبد الله البغدادي (م:٤٢٩هـ)، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٤٠٠ الفاضح لمذهب الشيعة الإمامية، للشيخ حامد الإدريسي، ط: مكتبة الرضوان، القاهرة.

٤٠١ الفرق الكلامية الإسلامية، للدكتور علي عبد الفتاح المغربي، ط: مكتبة وهبة القاهرة.

٤٠٢ فتاوى الرملي، لشهاب الدين أحمد بن حمزة الأنصاري الرملي (م:٩٥٧هـ)، مطبوع على هامش فتاوى الفقهية الكبرى.

٤٠٣ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٤٠٤ فيض القدير، للمناوي: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (م:١٠٣١هـ)، ط: المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٤٠٥ الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمكيرية، لجنة من العلماء برئاسة نظام الدين البلخي، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٠٦ الفقيه والمتفقه، لأبي بكر البغدادي: أحمد بن علي الخطيب (م:٤٦٣هـ)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.

٤٠٧ فضائل الصحابة، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (م:٢٤١هـ)، ط:دار ابن الجوزي، بيروت.

٤٠٨ فيض الباري على صحيح البخاري، أمالي محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣هـ)، ط: مطبعة حجازي، القاهرة.

٤٠٩ فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (م:٧٦٤هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٤١٠ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م:٤٥٦هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٤١١ الفروق اللغوية، للعسكري: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري (م: بعد ٣٩٥هـ)، ط: دار العلم، القاهرة.

٤١٢ الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، لسعد رستم، ط: الأوائل للنشر والتوزيع، سورية.

٤١٣ الفردوس بمأثور الخطاب، للديلمي: شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي (م:٥٠٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١٤ فتح القدير، لابن همام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (م:٨٦١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤١٥ الفوائد المجموعة، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (م:١٢٥٠هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٤١٦ الفتاوى الحموية الكبرى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار الصميعي، الرياض.

٤١٧ فهرس الفهارس، لعبد الحي الكتاني (م:١٣٨٢هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي.

٤١٨ الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيتمي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر (م:٩٧٤هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤١٩ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.

٤٢٠ فتاوى الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في مجموع المؤلفات، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٢١ فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، لعبد الله بن الصديق الغماري (م:١٤١٣هـ)، ط: المكتبة التخصصية للرد على الوهابية.

٤٢٢ فتح الملهم، للعلامة شبير أحمد بن فضل الرحمن العثماني (م:١٣٦٩هـ)، ط:مكتبة دار العلوم، كراتشي.

۴۲۳ فضل الباری، علامہ شبیر احمد عثمانی (م:۱۳۶۹)، ط: ادارہ علوم شرعیہ، کراچی۔

۴۲۴ فتاوی رشیدیہ، مولانا رشید احمد گنگوہی (م:۱۳۲۳ھ)، ط: مکتبہ رحمانیہ لاہور۔

۴۲۵ فتاوی دار العلوم زکریا، مفتی رضاء الحق صاحب شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ، ط: زمزم پبلشرز، کراچی۔

ق

٤٢٦ قوت القلوب، لأبي طالب المكي: محمد بن علي بن عطية الحارثي (م:٣٨٦ هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٢٧ قرة العينين على تفسير الجلالين، لمحمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٤٢٨ القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد، شمس الدين السخاوي (م:٩٠٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

٤٢٩ قواعد في علوم الحديث، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م:١٣٩٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٤٣٠ القراءة عند القبور، لأبي بكر أحمد بن محمد الخلال (م:٣١١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣١ القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، لسيف بن علي العصري، ط: دار الفتح الأردن.

٤٣٢ قصص الأنبياء، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: مطبعة دار التأليف، القاهرة.

٤٣٣ القادياني والقاديانية دراسة وتحليل، لأبي الحسن علي الندوي (م:١٩٩٩م)، الناشر: المجلس العلمي الإسلامي، لكنئو، الهند.

٤٣٤ القاديانية ومعتقداته، للأستاذ منظور أحمد جنيوتي، الباكستاني، ط: الإدارة المركزية للدعوة والإرشاد، باكستان.

٤٣٥ القاديانية نشأتها وتطورها، لحسن عيسى عبد الظاهر، الناشر: سلسلة البحوث الإسلامية ، الأزهر.

٤٣٦ القاديانية دراسات وتحليل، لإحسان إلهي ظهير، الناشر: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٤٣٧ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات.

۴۳۸ قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی، انجینئر شفیع حیدر دانش۔

۴۳۹ قصص القرآن، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی (م:۱۳۸۲ھ)، ط: دارالاشاعت، کراچی۔

ک

٤٤٠ كشف الخَفاء ومزيل الإلباس، لإسماعيل بن محمد العجلوني (م:١١٦٢هـ)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٤٤١ الكليات، لأبي البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الكفوي (م:١٠٩٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٤٢ الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر، أبو القاسم، جار الله الزمخشري (م:٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٤٣ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد أعلى بن علي بن حامد التهانوي (م: ١١٩١م)، ط: سهيل أكيدكي، لاهور.

٤٤٤ الكامل في التاريخ، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م:٦٣٠هـ)، ط: دار الكتب العربي، بيروت.

٤٤٥ الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: أبو أحمد عبد الله بن عدي بن أحمد الجرجاني (م:٣٦٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٤٦ الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٤٧ المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (م:٥٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤٨ الكامل في اللغة والأدب، للمبرد: محمد بن يزيد الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (م:٢٨٦هـ)، ط: دار الفكر العربي، القاهرة.

٤٤٩ كرامات الأولياء، لأبي الفداء الإبي: عبد الرقيب بن علي بن الحسن، ط: المكتبة الإسلامية، القاهرة.

٤٥٠ كتاب المحن، لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (م:٣٣٣هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٤٥١ كرامات الأولياء، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م:٤١٨هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

٤٥٢ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، المشهور باسم حاجي خليفة (م:١٠٦٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٥٣ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري (م:٧٣٠هـ)، ط: ايج ايم سعيد، باكستان.

٤٥٤ كشف الأستار عن زوائد البزار، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٥٥ الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار الرزي، عمان.

٤٥٦ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد عوامة حفظه الله، ط: دار المنهاج، جدة.

۴۵۷ کفایت المفتی، مولانا محمد کفایت اللہ دھلوی (م:۱۳۷۲ھ)، ط: دارالاشاعت، کراچی۔

گ

۴۵۸ گلستان سعدی، شیخ مصلح الدین شرف الدین بن عبداللہ شیرازی (م:۶۹۱)، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

ل

٤٥٩ لسان العرب، لابن منظور: محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي (م:٧١١هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٤٦٠ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٦١ اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري (م:١١٩٠هـ)، ط: دار البصائر، القاهرة.

٤٦٢ لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: إداره تاليفات أشرفيه، ملتان.

٤٦٣ لامع الدراري على جامع البخاري، إفادات الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي (م:١٣٢٣هـ)، التعليقات لمحمد زكريا بن محمد يحيى الكاندهلوي المهاجر المدني (م:١٤٠٢هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٤٦٤ لطائف البال في الفروق بين الأهل والآل، لمحمد موسى الروحاني البازي (م:١٤١٩هـ)، ط: إدارة التصنيف والأدب، لاهور، باكستان.

٤٦٥ لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر (م:٦٠٦هـ)، مطبعة الشرفية، مصر.

٤٦٦ لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٤٦٧ لباب الآداب، للثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (م:٨٦٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٦٨ لله ثم للتاريخ = كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار، لحسين الموسوي.

٤٦٩ لقط المرجان في أحكام الجان، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: مكتبة القرآن، مصر.

٤٧٠ اللباب في شرح الكتاب، للميداني: عبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني الدمشقي (م:١٢٩٨هـ)، ط: المكتبة العلمية، بيروت.

م

٤٧١ المقاصد الحسنة، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (م:٩٠٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٧٢ المنتقى من منهاج الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية ، الرياض.

٤٧٣ مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري، ليحيى بن إبراهيم بن علي يحيى، ط: دار العاصمة، الرياض.

٤٧٤ المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، لأبي المحاسن جمال الدين يوسف بن موسى الملطي الحنفي (م:٨٠٣)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٤٧٥ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.

٤٧٦ المغرب في ترتيب المعرب، لأبي المكارم الخوارزمي: أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد (م:٦١٠هـ)، ط: إدارة دعوة الإسلام.

٤٧٧ مختصر التحفة الاثني عشرية، للشاه عبد العزيز الدهلوي (م:١٢٣٩هـ)، ونقل من الفارسية إلى العربية غلام محمد بن محيى الدين عمر الأسلمي، واختصره محمد سكري الآلوسي، ط: المطبعة السلفية، مصر.

٤٧٨ المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م:٥٠٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٤٧٩ محاضرات الأدباء، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م:٥٠٢هـ)، ط: شركة دار الأرقم، بيروت.

٤٨٠ معرفة السنن والآثار، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، (م٤٥٨هـ) تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط: دار الوفاء، القاهرة.

٤٨١ المستدرك على الصحيحين، للحاكم: محمد بن عبد الله (م:٤٠٥هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٤٨٢ مجمع الزوائد، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٨٣ مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (م:٢٤١هـ) بتحقيق شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٨٤ المسند الجامع، لمحمود محمد خليل، ط: دار الجيل، الكويت.

٤٨٥ مسند الربيع، للربيع بن حبيب بن عمرو الأزدي البصري الإباضي (م: بين ١٧١-١٨٠هـ)، ط: مكتبة مسقط، عمان.

٤٨٦ مسند الشهاب، لمحمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المصري (م:٤٥٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٨٧ مصنف عبد الرزاق، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (م:٢١١هـ)، ط: المجلس العلمي، الهند.

٤٨٨ المؤتلف والمختلف، للدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن البغدادي (م:٣٨٥هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٤٨٩ المصنف لابن أبي شيبة= الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي (م: ٢٣٥هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: المجلس العلمي، الهند.

٤٩٠ مرام الكلام في عقائد الإسلام، للفرهاوي: محمد عبد العزيز ، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٤٩١ منح الروض الأظهر شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٤٩٢ ميزان الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الفكر العربي، بيروت.

٤٩٣ المغني في الضعفاء، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار إحياء التراث الإسلامي، قطر.

٤٩٤ المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، لعبد الله الهرري، ط: شركة دارالمشاريع، بيروت.

٤٩٥ المسند، للإمام الشافعي: محمد بن إدريس بن العباس القرشي المكي، أبو عبد الله (م:٢٠٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٩٦ مقالات الكوثري، لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (م:١٣٧١هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٤٩٧ مدارك التنزيل وحقائق التاويل = تفسير النسفي، لعبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات النسفي (:م٧٠١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٩٨ مختار الصحاح، للرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي (م:٦٦٦هـ)، ط: المكتبة العصرية، بيروت.

٤٩٩ المعجم الكبير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٥٠٠ المعجم الأوسط، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠هـ) تحقيق: طارق بن عوض الله، ط: دار الحرمين، القاهرة.

٥٠١ المعجم الصغير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٠٢ مسند الشاميين، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٠٣ مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي أبو يعلى الموصلي (م:٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، ط: دار المأمون، دمشق.

٥٠٤ مسند عبد بن حميد، لعبد بن حميد بن نصر، أبو محمد الكَشِّي (م:٢٤٩هـ)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.

٥٠٥ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م٨٥٢هـ)، ط: دار العاصمة، السعودية.

٥٠٦ المجموع شرح المهذب، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٠٧ مصنف عبد الرزاق، لعبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني (م:٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: المجلس العلمي، الهند.

٥٠٨ الموطأ، لمالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني (م:١٧٩هـ) ، ط: دار إحياء التراث العربي.

٥٠٩ موطأ محمد = موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني (م:١٨٩هـ)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي.

٥١٠ مسائل في علم التوحيد، لوهبي سليمان غاوجي، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٥١١ المنازل والديار، لابن منقذ: أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد الكناني الكلبي الشيرازي (م:٥٨٤هـ).

٥١٢ مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، لإبراهيم بن عمر البقاعي (م:٨٨٥هـ)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.

٥١٣ الملل والنحل، للشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (م:٥٤٨هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٥١٤ معرفة الصحابة، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (م:٤٣٠هـ) ، ط: دار الوطن، الرياض.

٥١٥ مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥١٦ معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله، شهاب الدين الحموي (م:٦٢٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥١٧ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار = تخريج أحاديث الإحياء، المطبوع بهامش الإحياء، للعراقي: عبد الرحيم بن الحسين أبو الفضل زين الدين (م:٨٠٦هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٥١٨ مجموعة رسائل ابن رجب ، لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب (م:٧٩٥هـ)، ط: الفاروق الحديثية، القاهرة.

٥١٩ مجموعة رسائل ابن عابدين: محمد أمين بن عابدين الشامي (م:١٢٥٢هـ)، ط: سهيل اكيدمي، لاهور.

٥٢٠ مجموع رسائل السقاف، لحسن بن علي السقاف، ط: دار الإمام الرواس، بيروت.

٥٢١ مجموع الفتاوى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مجمع الملك فهد.

٥٢٢ مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار هجر، القاهرة.

٥٢٣ المنهاج القويم، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م:٩٧٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٢٤ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٢٥ مفاتيح العلوم، للخوارزمي: محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله الخوازمي (م:٣٨٧هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٢٦ المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، لابن تغري بردي: أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ط:٧٨٤هـ)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٥٢٧ موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، لنخبة من علماء باكستان، ط:دار قتيبة، بيروت.

٥٢٨ محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية- الدولة الأموية-، لمحمد الخضري بك، ط: دار القلم، بيروت.

٥٢٩ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، للدكتور مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض.

٥٣٠ مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، للدكتور محمد بن عبد الهادي بن رزّان الشيباني، ط: دار طيبة، الرياض.

٥٣١ معارج القبول بشرح سلم الوصول، لحافظ بن أحمد بن علي الحكمي (م:١٣٧٧هـ)، ط:دار ابن القيم، الدمام.

٥٣٢ مختصر معارج القبول، لأبي عاصم هشام بن عبد القادر، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.

٥٣٣ موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة، للشيخ ممدوح الحربي، ط: شركة ألفا للنشر والإنتاج الفني، مصر.

٥٣٤ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع = الموضوعات الصغرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م١٤١٧هـ) ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٥٣٥ المسامرة شرح المسايرة مع حاشية العلامة قاسم بن قطلوبغا، لكمال بن أبي شريف، ط: دار العلوم ديوبند، الهند.

٥٣٦ مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، للقحطاني: أبو محمد صالح بن محمد بن حسن، ط: دار الصميعي، الرياض.

٥٣٧ معجم المناهي اللفظية، لبكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله (م:١٤٢٩هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٥٣٨ مجموعة رسائل في وحدة الوجود للتفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (م:٧٩٣هـ)، ولعلي القاري: أبو الحسن نور الدين سلطان بن علي القاري (م:١٠١٤هـ)، مخطوط.

٥٣٩ مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: لجنة التراث العربي، بيروت.

٥٤٠ المصباح المنير، للفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقري (م:٧٧٠هـ)، ط: دار الحديث، مصر.

٥٤١ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبوالعباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٥٤٢ المرقات في المنطق، لمولانا فضل إمام الخير آبادي (م:١٢٤٠هـ)، ط: مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان.

٥٤٣ الموضوعات، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٥٤٤ مُرُوْج الذَّهب ومعادن الجوهر، للمسعودي: علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن المسعودي (م:٣٤٦هـ)، ط: دار الأندلس، بيروت.

٥٤٥ مشكل الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الأزدي المصري، المعروف بالطحاوي (م:٣٢١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٤٦ مختصر المعاني، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٥٤٧ مرآة الجِنَان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لليافعي: عبد الله بن أسعد بن علي، أبو محمد اليافعي (م:٧٦٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٤٨ مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (م:٣٩٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٤٩ المغازي، للواقدي: محمد بن عمر بن واقد، أبو عبد الله الواقدي (م:٢٠٧هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٥٥٠ المواقف، لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي (م:٧٥٦هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٥٥١ مقالات الإسلاميين، للأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري (م:٣٢٤هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥٢ المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٥٥٣ معجم ابن الأعرابي، لأحمد بن محمد بن زياد، أبو سعيد ابن الأعرابي البصري (م: ٣٤٠هـ)، ط: دار ابن الجوزي، السعودية.

٥٥٤ مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن الموصلي: محمد بن محمد بن عبد الكريم شمس الدين (م:٧٧٤هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٥٥٥ مختصر تفسير ابن كثير، اختصار: محمد علي الصابوني، ط: دار القرآن الكريم، بيروت.

٥٥٦ مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزرقاني (م:١٣٦٧هـ)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٥٥٧ مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام في اليقظة والمنام، لمحمد بن موسى، ابن النعمان الزركشي التلمساني (م:٦٨٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥٨ مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة، لعبد الفتاح أبي غدة (م:١٤١٧هـ)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٥٥٩ مشكلات القرآن، لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣هـ)، ط: إدارة القرآن، كراتشي.

٥٦٠ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد التميمي الدارمي (م:٣٥٤هـ)، ط: دار الوعي، حلب.

٥٦١ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٦٢ مصادر ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية، لعبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف.

٦٦٣ موسوعة الألباني في العقيدة، لمحمد ناصر الدين الألباني (م:١٤٢٠هـ)، ط: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، اليمن.

٦٦٤ معارف السنن، لمحمد يوسف الحسيني البنوري (م:١٣٩٧هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٥٦٥ مفاهيم يجب أن تصحح، لمحمد بن علوي بن عباس المالكي المكي، ط: مطبعة المساحة، الخرطوم.

۵۶۶ مجموعہ قوانین اسلام، ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن، ط: ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان۔

۵۶۷ مثنوی مولوی معنوی، محی الدین مولانا جلال الدین بلخی رومی (م:۶۷۲ھ)، ط: دارالاشاعت، کوئٹہ، پاکستان۔

۵۶۸ المہند علی المفند، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م:۱۳۴۶ھ)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔

۵۶۹ مکالمہ بین المذاہب، افادات مولانا ولی خان مظفر، ط: مکتبہ فاروقیہ، کراچی۔

۵۷۰ مقامِ حیات، علامہ خالد محمود، ط: دارالمعارف، لاہور۔

۵۷۱ ملفوظات کشمیری، مولانا محمد انور شاہ بن معظم شاہ (م:۱۳۵۳ھ)، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، پاکستان۔

۵۷۲ معارف القرآن، مفتی محمد شفیع بن مولانا محمد یاسین عثمانی دیوبندی (م۱۳۹۶ھ)، ط: ادارۃ المعارف، کراچی۔

۵۷۳ معارف القرآن، مولانا محمد ادریس کاندھلوی (م۱۳۹۴ھ)، ط: مکتبۃ المعارف، شہداد پور، سندھ۔

ن

٥٧٤ النكت والعيون = تفسير الماوردي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (م: ٤٥٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٧٥ النبوات، لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين ابن تيمية الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٥٧٦ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للتلمساني: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري (م:١٠٤١هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٥٧٧ نشر اللآلي، لشهاب الدين أحمد بن إبراهيم الدقدوسي (م:١١٣٣هـ)، ط: دار البيروتي، دمشق.

٥٧٨ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير: المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير الجزري (م:٦٠٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٧٩ نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري: أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي (م:٧٣٣هـ)، ط: دار الكتب والوقائق القومية، القاهرة.

٥٨٠ نوادر الأصول في أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي: محمد بن علي بن الحسن (م: نحو ٣٢٠هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٥٨١ النبراس شرح شرح العقائد، لمحمد عبد العزيز الفرهاوي (م:١٢٣٩هـ)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.

٥٨٢ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (م:٨٧٤هـ)، ط: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

٥٨٣ النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، لجميل حليم الحسيني، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.

٥٨٤ نخبة اللآلي، لمحمد بن سليمان الريحاوي الحلبي (م:١٢٢٨هـ).

٥٨٥ نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (م:٧٦٢هـ)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

٥٨٦ النتف في الفتاوى، لأبي الحسن علي بن الحسين السغدي (م:٤٦١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨٧ نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، للكوثري: محمد زاهد (م:١٣٧١هـ)، ط: دار الجيل، القاهرة.

٥٨٨ النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٥٨٩ نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، للشيخ زاده: عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، ط: المطبعة الأدبية، القاهرة.

٥٩٠ نثر اللآلي في شرح نظم الأمالي، للسيد عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي (م:١٣٢٤هـ)، ط: التركيا.

٥٩١ نور الأنوار، لملا جيون: أحمد بن أبي سعيد (م: ١١٣٠هـ)، ط: ايج ايم سعيد، كراتشي.

٥٩٢ نقش دوام (سوانح حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ)، از مولانا انظر شاہ مسعودی رحمہ اللہ، ط: المکتبۃ البنوریۃ، کراچی۔

و

٥٩٣ الوافي بالوفيات، للصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (م:٧٦٤)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٥٩٤ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأحمد بن محمد بن إبراهيم، ابن خلكان البرمكي الإربلي (م:٦٨١هـ)، ط: دار صادر بيروت.

٥٩٥ الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي الجرجاني: أبو الحسن علي بن عبد العزيز (م:٣٩٢هـ)، ط: مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٥٩٦ وجہ دین، ناصر خسرو قبادیان، ط: مرکز تحقیقات رایانہ ای قائمیہ، اصفہان۔

ه

٥٩٧ الهداية، لعلي بن أبي بكر، برهان الدين الفرغاني المرغيناني (م :٥٩٣هـ)، ط: مكتبة شركة علمية، ملتان.

٥٩٨ الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، لأبي محمد مكي بن أبي طالب الأندلسي القرطبي (م:٤٣٧هـ)، ط: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة.

٥٩٩ هَدْيُ الساري مقدمة فتح الباري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م٨٥٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٦٠٠ الهدية العلائية، لمحمد علاء الدين بن محمد أمين عابدين الدمشقي الحنفي (م:١٣٠٦هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٦٠١ هداية القاري إلى صحيح البخاري، للشيخ محمد فريد بن حبيب الله بن أمان الله (م:١٤٣٢هـ)، ط: مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة.

٦٠٢ هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار القلم، السعودية.

۶۰۳ ہندوستانی قدیم مذاہب، مولانا ابوالحسن زید فاروقی، ط: ابوالخیر اکیڈمی دہلی۔

۶۰۴ ہدایات الشیعہ، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م:۱۳۴۶ھ)، ط: المکتبۃ المدنیۃ، لاہور۔

ی

٦٠٥ اليوم الآخر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط: مكتبة الفلاح، الكويت.

٦٠٦ اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، للشعراني: أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (م:٩٧٣)، دار الكتب العلمية، بيروت.

۶۰۷ الیواقیت الغالیۃ فی تحقیق وتخریج الاحادیث العالیۃ، مولانا محمد یونس جونپوری، ناشر: مجلس دعوۃ الحق، انگلینڈ۔

۶۰۸ یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ، ابوفوزان کفایت اللہ سنابلی، ناشر: دار السنۃ للتحقیق والطباعۃ والنشر، برہان پور، ایم پی۔

۶۰۹ یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، مولانا عبد الرشید نعمانی، ناشر: الرحیم اکیڈمی، کراچی۔

شیعہ کتب

٦١٠ الاحتجاج، للطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، ط: مطابع النعمان النجف الأشرف.

٦١١ الأخبار الطوال، للدينوري: أبو حنيفة أحمد بن داود (م:٢٨٢هـ)، ط: دار إحياء الكتب العربي، القاهرة.

٦١٢ الإرشاد للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (م:٤١٣هـ).

٦١٣ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م:٤٦٠هـ)، ط: دار الكتب الإسلامية، تهران.

٦١٤ الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (م:٤١٣هـ). تحقيق: محمد الحسون.

٦١٥ إعلام الورى بأعلام الهدى، للطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٦١٦ أعيان الشيعة، لمحسن الأمين ترمس العاملي (م:١٣٧١هـ).

٦١٧ تنزيه الأنبياء، لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، المعروف بالشريف المرتضى (م:٤٣٦هـ)، ط: دار الأضواء.

٦١٨ تاريخ الكوفة، لحسين بن أحمد البراقي النجفي (م:١٣٣٢هـ)، ط: دار الأضواء، بيروت.

٦١٩ تهذيب الأحكام، للطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م: ٤٦٠هـ)، دار الكتب الإسلامية، تهران.

٦٢٠ جلاء العيون درزندگانی ومصائب چهارده معصوم علیهم السلام، لمحمد باقر مجلسی، ط: کتابفروشی اسلامیه، تهران۔

٦٢١ حق الیقین، ملاباقر مجلسی، ط: تهران۔

٦٢٢ حلية الأبرار، لهاشم البحراني.

٦٢٣ خلاصة الإيجاز في المتعة، للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (م:٤١٣هـ).

٦٢٤ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، ط: مؤسسة نشر الفقاهة.

٦٢٥ خلاصة المصائب، لعلي محمد الهادي، ط: نول كشور، لكنئو.

٦٢٦ الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، لصدر الدين السيد علي خان الشيرازي (م:١٢٢٠هـ)، ط: مكتبة بصيرتي، قم.

٦٢٧ رجال النجاشي = فهرست أسماء مصنفي الشيعة، لأحمد بن على بن أحمد بن العباس النجاشي، الكوفي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٦٢٨ رجال الخاقاني، لعلي الخاقاني، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، ط: مكتب الأعلام الإسلامي، طهران.

٦٢٩ الروضة من الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م:٣٢٩هـ)، ط: انتشارات علمية إسلامية، بازار شيرازي.

٦٣٠ السقيفة وفدك، لأبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري البصري (م:٣٢٣هـ)، ط: شركة الكتبي، بيروت.

٦٣١ صحيفة الحسين، لجواد القيومي الأصفهاني، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٦٣٢ العقد الفريد، لابن عبد ربه: أبوعمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (م:٣٢٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٣٣ العوالم= عوالم العلوم والمعارف، للبحراني: عبد الله بن نور الله البحراني الأصفهاني.

٦٣٤ الغدير، لعبد المحسن أحمد الأميني النجفي، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٦٣٥ الفهرست، للطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ط: مؤسسة نشر الفقاهة.

٦٣٦ الفوائد الرجالية، لبحر العلوم: محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي، ط: مكتبة الصادق طهران.

٦٣٧ في رحابِ كربلاء، لحسين كوراني، ط: دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٦٣٨ كلمات الإمام الحسين عليه السلام، لمحمود شريفي ورفقائه، ط: دار المعروف للطباعة والنشر.

٦٣٩ الكنى والألقاب، لعباس القمي، تقديم: محمد هادي الأميني.

٦٤٠ كتاب سليم بن قيس الهلالي (م:٧٦هـ)، تحقيق: محمد باقر الأنصاري، ط: مكتبة يعسوب.

٦٤١ لواعج الأشجان في مقتل الحسين ، لمحسن الأمين العاملي.

٦٤٢ مقتل الحسين، لأبي مخنف: لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف الأزدي الغامدي، ط: المطبعة العلمية، قم.
٦٤٣ مواقف الشيعة ، لعلي الأحمدي الميانجي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
٦٤٤ مثير الأحزان، لابن نما الحلي: نجم الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما الحلي (م:٦٤٥هـ)، ط: المطبعة الحيدرية في النجف.
٦٤٥ مواقف الشيعة، لعلي أحمد الميانجي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
٦٤٦ مقتل الحسين عليه السلام = اللهوف في قتل الطفوف، لابن طاووس الحسني، ط: أنوار الهدى، ايران.
٦٤٧ مقتل الحسين، لعبد الرزاق الموسوي (م:١٣٩٤هـ)، ط: منشورات الشريف الرضي.
٦٤٨ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، لأبي القاسم الموسوي الخوئي.
٦٤٩ المراجعات، لعبد الحسين شرف الدين الموسوي، تحقيق: حسين الراضي، ط: الجمعية الإسلامية، بغداد.
٦٥٠ مجالس المؤمنين، للقاضي نور الله المرعشي التستري (م:١٠١٩هـ)، ط: مكتبة مؤمن قريش.
٦٥١ النصائح الكافية لمن يتولى معاوية، لمحمد بن عقيل بن عبد الله العلوي (م:١٣٥٠هـ)، ط: دار الثقافة، قم.
٦٥٢ نقد الرجال، لمصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي ، ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
٦٥٣ نور العين في مشهد الحسين، لأبي إسحاق الإسرائيني ، ط: مطبعة المنار، تونس.
٦٥٤ نهج البلاغة، للشريف الرضي، ط: دار المعرفة، بيروت.
٦٥٥ وسائل الشيعة، لمحمد بن الحسن الحر العاملي (م:١١٠٤هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٥٦ ينابيع المودة لذوي القربى، لسليمان بن إبراهيم القندوزي، تحقيق: على جمال أشرف الحسيني، ط: دار الأسوة للطباعة والنشر.